Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Königlichen Universität Breslau

vorgelegt von

Bruno Seidel,

Religions- und Oberlehrer am Kgl. Gymnasium zu Königshütte.

Montag, den 2. Mai, mittags 12 Uhr, im Musiksaale der Universität

Vortrag:

Die Beziehungen Karls des Großen zu den Päpsten.

Darauf: **Promotion.**



Breslau

Druck von R. Nischkowsky

1910.


II-27968

Die bereits 1909 erschienene Abhandlung wurde als genügendes specimen eruditionis für Zulassung zum examen pro doctoratu von der katholisch-theologischen Fakultät der Kgl. Universität Breslau auf Antrag des Referenten Professor Dr. Joseph Sickenberger genehmigt.

Breslau, den 17. Februar 1910.

Professor Dr. Renz,
z. Dekan.

Einleitung.

Einhard berichtet in seiner Lebensbeschreibung Karls des Großen,[1]) daß der Frankenkönig gern die Schriften des heiligen Augustinus und namentlich die, welche den Titel „vom Gottesstaat“ führe, sich habe vorlesen lassen. Diese Nachricht verdient wohl eine größere Beachtung, als ihr bisweilen geschenkt wird.[2]) Schon auf Grund dieser Nachricht nämlich kann man annehmen, daß die Gedanken des heil. Augustin über den Staat, welche besonders in der „civitas Dei“ ausgesprochen sind, Einfluß auf die Regierungsgrundsätze des großen Königs geübt haben.[3]) Bei Berücksichtigung jenes Einflusses dürfte aber auch ein besseres Verständnis dieser Regierungsgrundsätze erzielt werden. Jedenfalls würde man dann leichter den öfters schon gemachten und wiederholt gerügten Fehler vermeiden, heute vorhandene Begriffe von Staat, Kirche usw. bei Darstellung und Kritik der Geschehnisse alter Zeiten vorauszusetzen.[4])

Ehe jedoch der Einfluß Augustins auf die Staatsgedanken Karls des Großen untersucht wird, dürfte es von Vorteil sein, über die Lehren vom Staate, welche der Bischof von Hippo selbst aufgestellt hat, eine Verständigung zu erzielen. Darum hat auch

---

[1]) Vita *C. M.*, cap. 24. — [2]) *Hauck,* Kirchengeschichte Deutschlands II., Leipzig 1900, beachtet dieselbe gar nicht. — [3]) *Reuter,* Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 511, bezeichnet die Wirkung As. auf das ganze Mittelalter als eine unermeßliche. *Ohr,* Der karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis, Leipzig 1902, meint, S. 5, daß von Karl der Augustinische Gottesstaat aufgerichtet werden sollte. — Dazu wäre freilich zu bemerken, daß der „Augustinische Gottesstaat“ nicht ein zu errichtendes Reich, sondern die von Christus gestiftete Kirche ist, und zwar auch nur insofern, als er in sichtbare Erscheinung tritt. — [4]) *Hergenröther,* Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, S. VIII, S. 548: „(Augustin würde seinen Kritikern sagen): daß er die protestantische Lehre von der unsichtbaren Kirche samt allen daraus gezogenen Folgerungen verwerfen müsse . . ., daß er den Staat des sechzehnten oder vielmehr des neunzehnten Jahrhunderts nicht vor Augen hatte, noch haben konnte . . .“ Vgl. auch *Ohr* l. c. S. 8.

F. Kolde eine Abhandlung über das Staatsideal des Mittelalters damit begonnen, dessen Begründung durch Augustin in einer besonderen Schrift darzustellen.[1]) Diese Schrift ist insofern dankenswert, als sie bei fleißiger Verwendung der einschlägigen Literatur erkennen läßt, wie viel Unklarheit noch über die Staatslehren des heiligen Augustin besteht. Denn während Kolde mit Recht sich genötigt sieht, wiederholt gegen Behauptungen von Sommerlad, Gierke, Eucken anzukämpfen,[2]) fordert doch gerade auch seine vielfach an Reuter und Dorner angelehnte Darstellung den Widerspruch dessen heraus, welcher die ganze[3]) Schrift „de civitate Dei" gelesen hat. Eine erneute Untersuchung über die Ansichten des heiligen Augustinus vom Staate ist deshalb wohl am Platze.[4]) Im folgenden soll diese Untersuchung angestellt werden.

Die vorliegende Arbeit war eben fertig geworden, da erschien das mit guter und vollständiger Kenntnis der Schriften Augustins geschriebene Werk „Die Ethik des heiligen Augustinus von Joseph Mausbach, Doktor der Theologie und Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster", zwei Bände, Freiburg, 1909. — Band I, Kap. VI, No. 6, S. 326—350 handelt über „civitas Dei und terrena; die sittliche Bedeutung des Staates". Eine Reihe der von mir behandelten Fragen werden von dem Herrn Verfasser mit wesentlich denselben Resultaten gelöst. (Vgl. auch S. 26, S. 284 ff. und vereinzelt andere Stellen.) Trotzdem dürfte die Veröffentlichung meiner Arbeit nicht überflüssig sein. Der geschätzte Gelehrte wird es zunächst selbst nicht unwillig aufnehmen, wenn durch eine von ihm

---

[1]) Dr. *F. Kolde,* Das Staatsideal des Mittelalters. Teil I. Seine Grundlegung durch Augustin. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Ersten Städtischen Realschule zu Berlin. 1902. — [2]) l. c. S. 9. 11. Anm., 12. Anm. 15. 18. — [3]) Kolde hat wohl kaum die ganze „civitas Dei" gelesen. Wie wenig vorsichtig er arbeitet, ergibt sich z. B. aus einem S. 6, Anm. gegebenen Auszug aus *Reinkens,* Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus, Schaffhausen 1866. Kolde liest aus Reinkens: Dem irdischen Staat gegenüber steht der himmlische, der sich selber wieder in zwei einander entgegengesetzte Teile spaltete, den guten und den bösen Staat. Bei Reinkens steht S. 15: „Seitdem gibt es zwei Staaten oder Gemeinschaften in der unsichtbaren Geisterwelt: einen himmlischen **oder** guten und einen bösen Staat." S. 11 übersetzt Kolde tolerare mit „Gehorsam leisten". — [4]) Bei dieser Lage der Dinge erscheint das vernichtende Urteil, welches F. Dahn in neuester Zeit wieder über Augustins Staatslehre gefällt hat, gewagt. *(Felix Dahn,* „Die Könige der Germanen", 11. Band: „Die Burgunden", Leipzig 1908, S. 209: „der Lehre Sankt Augustins, einer logisch falschen, sittlich krankhaften, politisch verderbten, mit den Pflichten gegen den Staat unvereinbaren".)

gänzlich unabhängige, zudem in Anlage und Methode verschieden von der seinen gestaltete Studie seine Darlegungen bestätigt werden. Zudem glaube ich auch, daß meine Arbeit insofern ergänzend zu der Mausbachschen hinzutritt, als ich die Gegner mehr zu Wort kommen lasse, um mich mit ihnen auseinander zu setzen. Auf diesem Wege dürfte eher eine Verständigung möglich sein, als wenn im wesentlichen positive Darlegungen geboten werden. Die Gegner lesen eben häufig aus denselben Stellen andere Ansichten heraus, und es erscheint deshalb notwendig, ihren Irrtümern nachzugehen und sie bis auf den Grund zu verfolgen. Es ist wohl zu optimistisch, wenn Mausbach meint, es sei allgemein anerkannt, daß der Ausdruck civitas terrena meist nicht den Staat als solchen bezeichne. (S. 332.) Meines Erachtens rühren viele Irrtümer eben gerade daher, daß man immer wieder civitas terrena mit „Staat“ übersetzt. In der Auffassung von Civ. Dei XIX. 15 Dombart 382. Z. 20 kann ich auch mit Mausbach nicht übereinstimmen. (S. 327.) Auch nach Mausbach würde Augustin die Sklaverei für notwendig halten. Erst aus Mausbach S. 392 Anm. dagegen habe ich ersehen, warum ich das Zitat Sommerlads (Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, S. 203) aus Civ. Dei V. 17 nicht gefunden habe. Sommerlad zitiert falsch und legt einen anderen Sinn in jene Stelle. Die gänzliche Unzuverlässigkeit der Sommerladschen Darstellung von Augustins Staatslehre dürfte übrigens jetzt zur Genüge erwiesen sein.

Darum geht die Abhandlung so in den Druck, wie sie beim Erscheinen des Mausbachschen Werkes vorlag, ohne daß auch nur ein Wort oder eine Silbe geändert ist, und hoffentlich wird es Mausbach selber sein, der gern anerkennen wird, daß sie neben der betr. Partie seines Werkes noch einen Platz ausfüllt und namentlich für eine Verständigung nicht überflüssig ist.

I. Begriff der „civitas terrena“.

Reuter macht darauf aufmerksam, daß sich die Ansichten Augustins vom Staate aus dem Buche „vom Gottestaat“ nur mit größter Vorsicht darstellen lassen.[1]) Der Grund liegt darin, daß der Begriff der „civitas terrena“ schwankend und nicht leicht zu verstehen ist. Wenn man deshalb zunächst diesen Begriff klarstellt, wird man vor vielen Irrtümern bewahrt bleiben. Leider hat bis jetzt unter allen, welche zur Sache geschrieben haben, nur Reuter

[1]) *Reuter*, Augustinische Studien, Gotha 1887.

auf die Erklärung des Begriffes „civitas terrena" sein Augenmerk gerichtet,[1]) aber für seine eigenen Darlegungen der Staatslehren Augustins ist seine übrigens nicht ganz zutreffende Erläuterung des Begriffes nicht grundlegend geworden, und noch weniger wird sie von andern beachtet.[2])

a. Die „civitas terrena" als „societas impiorum".

Gleich am Anfange seines Werkes „de civitate Dei" wendet sich der heilige Augustinus gegen Vertreter der civitas terrena und kennzeichnet dieselben als „impii" und „superbi";[3]) sie halten irdische Hoheit für das Höchste, nach Weltherrschaft geht ihr Streben, wie es im alten heidnischen Rom war, während man sich eines Grundsatzes rühmte, welcher in Wahrheit im Munde Gottes seine Geltung hat.[4]) Gegen jene unternimmt es Augustin, die civitas Dei, d. h. die Gemeinschaft der Christen, zu verteidigen.

Der heilige Kirchenlehrer stellt also gleich am Anfange seines Buches nicht etwa Kirche und Staat einander gegenüber, auch nicht die Kirche und den römischen Staat der alten Zeit, sondern Christen und Heiden, die ja damals Bürger ein und desselben politischen Verbandes waren. Freilich sind die Heiden seiner Zeit noch von derselben Art wie die Bewohner des alten Rom. Ihr Sinn ist nur auf Irdisches gerichtet, sie gehören zur Gemeinschaft der terrena sapientes,[5]) zur civitas terrena, d. h. zur irdisch gesinnten Bürgerschaft. Vom „Staate" ist hier keine Rede, und civitas terrena hier mit „Staat" zu übersetzen, wäre verkehrt.[6])

Diese Bedeutung von civitas terrena als societas impiorum behält Augustinus, man kann ruhig sagen, als Hauptbedeutung, in allen 22 Büchern bei. Sie findet immer neue Beleuchtung.

---

[1]) l. c. S. 125 ff. — [2]) Überhaupt ist es bedauerlich, daß die gehaltvollen Studien Reuters in dieser Frage so wenig die von ihm beabsichtigte Anregung zu tieferer Erkenntnis der Staatslehren Augustins gegeben haben. Viele Behauptungen, welche Gierke, Eucken, Sommerlad, Kolde, Dahn aufstellen, wären bei allseitiger Würdigung der Reuterschen Forschungen unterblieben. — [3]) S. Aurelii Augustini episcopi de civitate Dei libri XXII. ed. Dombart. Leipzig 1877, lib. I, Praef. S. 1. — [4]) Parcere subjectis et debellare superbos. (Verg. Aen. 6, 853.) Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. (Jac. 4. 6; I. Petr. 5. 5.) — [5]) C. D. VIII. 25. S. 363. — [6]) Es ist deshalb nicht richtig, wenn Reuter l. c. S. 126 meint, erst vom 11. Buche der „civitas Dei" an bedeute „civitas terrena" die societas impiorum, bis dahin aber den heidnischen Staat. Das wird sich im folgenden noch deutlicher zeigen. Damit fallen auch die Ausführungen auf S. 132 ff. über den „auffälligen", aus jener „Umstimmung" des Begriffes civitas zu erklärenden „Ana-

Wenn z. B. Augustin sagt, daß wir mit den Engeln nicht vereint werden, falls wir mit unreinem Herzen Irdisches verlangen, so deutet er damit zugleich an, daß die Mitglieder der civitas terrena eben solche sind, welche „immunditia cordis terrena sapiunt“. Damit gibt er selbst die Erklärung für das Wort terrena in unserem Begriff. Es zeigt die an, welche in verkehrter Weise Irdisches verlangen und an Irdischem Gefallen finden.[1])

Schon im ersten Buch[2]) kennzeichnet Augustin diese civitas als societas reproborum, welche deshalb nicht klar von der civitas Dei, der Gemeinschaft der praedestinati zu unterscheiden ist; und er wiederholt diesen Gedanken im zehnten Buche, am Schluß des ersten Teiles seines Werkes. Es entspricht also nicht den Tatsachen, wenn behauptet wird, erst vom elften Buche ab trete dieser Begriff auf.

Diese civitas terrena erscheint auch X. 25 S. 460 als Gemeinschaft der Gottesverächter, so sehr man geneigt sein möchte, bei den Worten „quoniam in hac terra vel civitate terrena magni sibi videbantur“ an einen bestimmten Staat zu denken. Der an dieser Stelle erklärte 72. Psalm handelt eben garnicht von einem bestimmten Staate, sondern von den Verächtern Gottes, welche auch Augustin (S. 439) als impii bezeichnet, und die im Gegensatz zu denen stehen, welche „rechten Herzens“ sind.

Die weltgeschichtliche Stellung und Bedeutung dieser civitas terrena ergibt sich aus ihrem Wesen als societas impiorum. Als genus humanae societatis, welches secundum carnem,[3]) nämlich

---

chronismus“ A., in welchem er noch zu seiner Zeit unter „Nachwirkung der altkatholischen Vorstellung“ „den römischen Staat und Heidentum“, „den römischen Staat und Feindschaft gegen das Christentum“ als Korrelata setzte. Im weiteren Verlauf dieser Ausführungen kommt dann Reuter S. 134 schließlich dazu zu sagen: „Diese Würdigung (der Kirche als Gottesstadt) war nur möglich, wenn ihr der Staat als heidnischer überhaupt der Staat entgegengesetzt wurde“. Es ist sicher, daß sich die „libri de civitate Dei“ nicht im Gegensatze von „Kirche“ und „Staat“ bewegen. (Vgl. *Frhr. von Hertling,* Augustin, Mainz 1902, S. 104.) Wenn Reuter S. 128 l. c. bei Augustin selbst eine versteckte Andeutung jener „Umstimmung des Begriffes civitas zu entdecken glaubt, weil letzterer C. D. XV. 1. sagt: „quas etiam mystice appellamus civitates duas“, so kann in dem Worte „mystice“ diese Andeutung nicht gefunden werden, weil eben keine „Umstimmung“ und am allerwenigsten erst im XV. Buche eintritt. Das Wort mystice scheint parallel zu stehen dem sonst öfters gebrauchten Ausdruck „secundum scripturas nostras“. z. B. XIV. 1. Dombart II. S. 1.

[1]) C. D. VIII. 25. S. 363. — [2]) C. D. I. 35. S. 51. — [3]) Civ. Dei XIV. 1. S. 3.

nach seinem Eigenwillen[1]) unter Verachtung des göttlichen[2]) leben will, erstrebt sie auch einen dementsprechenden Frieden. Sie kennt nur irdische Güter und will diese Güter in Frieden genießen.[3]) Augustin betont, daß die erstrebte terrena pax ein wahres Gut, ja ein Geschenk Gottes sei,[4]) ebenso wie die irdischen Güter göttliche Gaben sind.[5]) Darum ist es nicht fehlerhaft, wenn die civitas terrena den irdischen Frieden erstrebt; aber dadurch kennzeichnet sie sich als societas impiorum, daß sie nichts Höheres kennt als diesen irdischen Frieden und den Genuß der Erdengüter.[6]) Diesem höchsten Ziel sucht sie selbst Gott oder die Götter dienstbar zu machen und betrachtet so die Religion als Mittel zur Befriedigung ihrer Eigenliebe.[7])

Gemäß dieser Eigenliebe ist sie in ihren Fürsten oder den ihr unterworfenen Völkern von Herrschsucht erfüllt und sucht durch blutige Kriege einen Frieden voll Ruhm und Genuß.[8]) Sie ist eben eine Gesellschaft von „Erdgeborenen", eine Gesellschaft des irdischen Nutzens und Begehrens,[9]) die civitas dieser Welt, welche aber nicht etwa bloß Menschen umfaßt, sondern societas angelorum et hominum impiorum ist.[10])

Ihre irdischen Ziele erreicht diese civitas terrena, soweit es der göttlichen Vorsehung gefällt und dem göttlichen Weltplane entspricht. Am Ende der Zeiten aber verliert sie diesen Frieden,[11]) fällt der ewigen Verwerfung anheim und hört auf eine civitas zu bilden.

Von der civitas Dei, der Gemeinschaft der himmlisch gesinnten Menschen, kann die civitas terrena nicht genau abgegrenzt werden, doch gehört ihr der größere Teil der Menscheit an.[12]) Zwischen den beiden civitates besteht Kampf,[13]) der am Ende der Zeiten seinen Höhepunkt erreicht, worauf dann ihre ewige Trennung erfolgt.

Es ist klar, daß man Aussagen des heiligen Augustinus über diese civitas terrena nicht als Lehren vom „Staate" hinstellen darf. Es empfiehlt sich daher, in allen solchen Fällen civitas terrena mit dem Ausdruck „irdisch gesinnte Gemeinschaft" oder „Bürgerschaft"

---

[1]) C. D. XIV. 4. S. 9. — [2]) C. D. XIV. 28. S. 56. — [3]) C. D. XV. 4. S. 62. — [4]) S. 63. — [5]) S. 106. — [6]) C. D. XV. 15. S. 89. „(civitatem) terrenam terrenis tamquam sola sint gaudiis inhiantem vel inhaerentem. — [7]) C. D. XV. 7. S. 68. Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adjuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. — [8]) C. D. XIV. 28. S. 56. — [9]) XVIII. 2. S. 256. — [10]) C. D. XVIII. 18. S. 277. — [11]) C. D. XIX. 26. S. 402; 28. S. 404. — [12]) C. D. XXI. 12. S. 514. — [13]) C. D. XV. 5. S. 65.

wiederzugeben.[1]) Anders scheint indes die Sache bei einer Anzahl von Stellen der „civitas Dei“ zu liegen, in denen mit civitas terrena ein bestimmt abgegrenztes Staatswesen gemeint ist. Welche Bedeutung dort diesem Begriffe zukommt, ist nun zu untersuchen.

b. Die civitas terrena als Staatswesen.

Im 14. Kapitel[2]) des fünften Buches sagt Augustinus von den Helden der Römer, daß sie in civitate terrena gelebt hätten und ihnen als Zweck aller für diese geleisteten Dienste deren Erhaltung und irdische Herrschaft vorgeschwebt habe, weshalb es verständlich sei, daß sie den Ruhm allein geliebt hätten. Wir erkennen, daß das Wort terrena auch hier die aufs Irdische als höchstes und einziges Ziel gerichtete Gesinnung bezeichnet; aber civitas ist nicht mehr wie in den oben erwähnten Stellen die gesamte societas impia, sondern die im römischen Staat eingeschlossene Bürgerschaft. Civitas terrena bedeutet also hier ein bestimmtes Staatswesen, welches aber allerdings eine irdisch gesinnte Bürgerschaft, einen Teil der gesamten civitas terrena einschließt. Man kann deshalb hier und in ähnlichen Fällen den Ausdruck übersetzen mit „irdisch gesinnte Stadt“ oder „irdisch gesinnter Staat“. Wie dieser Begriff von Augustinus gemeint ist, auch an solchen Stellen, wo civitas terrena nichts weiter zu bedeuten scheint als „Stadt oder Staat auf Erden“, also ohne die Nebenbedeutung der irdischen Gesinnung seiner Bürger, ist aus einer Stelle in C. D. V. 19. S. 230 ersichtlich. Nachdem Augustinus daselbst die Römer „secundum quandam formam terrenae civitatis (= impiae civitatis) bonos“, d. h. gemäß einer Erscheinung der irdisch gesinnten Bürgerschaft gut genannt hat, erklärt er, daß solche (secundum quandam formam terrenae civitatis boni) nützlicher für die terrena civitas seien als andere ohne diese Vorzüge. So geneigt man sein möchte, letzteren

---

[1]) Reuter hat ganz richtig erkannt, daß die Wahl des Wortes „Staat“ für civitas verhängnisvoll geworden sei, aber er hat Unrecht zu behaupten, daß die Bemerkung *Leopolds von Ranke*, Weltgeschichte IV. 1. Leipzig 1883, S. 313: civitas bedeute bei Augustinus nicht sowohl Stadt oder Staat, als menschliche Verbindung überhaupt, in ihrem Begriffe an sich, irrig sei. (l. c. S. 131, Text und Anm.) Civitas ist, wie wir oben sahen, sicher = societas; es bedeutet aber auch Stadt oder Staat (s. u.). — [2]) S. 220. Sed cum illi essent in civitate terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo sed in terra ... quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium?

Ausdruck civitas terrena hier ohne Nebenbedeutung, also nicht = „irdisch gesinnter Staat", sondern einfach = „Staat (auf Erden)" zu verstehen, so ist doch zu berücksichtigen, daß im folgenden Satze, wo Augustin von der Herrschaft der „vera pietate praediti" spricht, nicht mehr civitas terrena, sondern res humanae als Gegenstand ihrer Herrschaft genannt sind.[1])

Namentlich wird man überall da, wo der civitas Dei oder caelestis eine civitas terrena entgegengestellt wird, in dem Worte terrena einen Hinweis auf die irdische Gesinnung jener cives anzunehmen haben und wird deshalb in keinem dieser Fälle civitas terrena einfach mit „Staat" wiedergeben können. Civitas terrena hieße ja dann nur so viel wie irdischer Staat, d. h. Staat auf Erden; aber auch die civitas Dei oder caelestis, welcher er entgegensteht, ist ja auf Erden; sie ist in diesem Falle nämlich die in Erscheinung tretende himmlisch gesinnte Bürgerschaft, die Kirche. Es wird dann also nicht Kirche und Staat einander gegenübergestellt, sondern die Kirche und ein bestimmt gearteter Staat, eine civitas terrena, forma civitatis impiae.

Am meisten scheint sich der Ausdruck civitas terrena mit dem Begriff des Staates an sich in Civ. Dei XV. 1. S. 59 zu decken. Dort weist Augustin darauf hin, daß von Kain, den er als pertinens ad hominum civitatem (= civitas terrena = societas impiorum) bezeichnet, gemäß der heiligen Schrift eine „civitas", eine Stadt, gegründet worden sei, während dies von Abel nicht berichtet werde. Er fährt darauf fort: „Über der Erde ist nämlich die Stadt der Heiligen, obgleich sie hier Bürger hervorbringt, in denen sie in der Fremde wandert, bis die Zeit ihrer Herrschaft kommt" . . . (nämlich am Tage der Auferstehung der Toten). Aus der Gegenüberstellung mit superna civitas und c i v i t a s s a n c t o r u m ersieht man indes, daß Augustin die von der heiligen Schrift als politischer Verband schlechthin gedachte Gründung Kains als civitas terrena im Sinne von „irdisch gesinnter Staat" faßt. Dem ganzen Zusammenhange nach kommt es ihm darauf an, den Ursprung von civitas terrena = s o c i e t a s i m p i o r u m[2]) zu erweisen. Um dies aus der heiligen

[1]) civitas terrena und res humanae stehen nicht parallel, sondern res humanae ist ein weiterer Begriff, da die vera pietate praediti auch für das ewige Heil der Untertanen sorgen. (S. u. S. 30.) — [2]) Danach ist zu beurteilen, wenn *Eucken,* Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1890, S. 289, um den „leidenschaftlichen Haß" Augustins gegen den ohne Verbindung mit der Kirche stehenden Staat aufzuzeigen, sagt: „Die irdische und die himmlische Gemeinschaft erscheinen in vollem Gegensatz und die ganze Ge-

Schrift tun zu können, wendet er das dort gefundene Wort civitas in seinem Sinne von civitas terrena[1]). Wollte man dies nicht annehmen, so müßte sich ja das „peregrinari“ der cives supernae civitatis dadurch zeigen, daß sie dem Staate an sich fremd gegenüberständen. Es kann aber nach Augustin jemand sogar Herrscher in einem Staate sein, welcher eine civitas terrena in sich schließt, und dabei fremd der societas impiorum gegenüberstehen, welche in seinem Reiche sich befindet. In Civ. Dei XVII. 10. spricht er von der ancilla Hierusalem, dem jüdischen Staate, in welchem auch einige Söhne der Freien geherrscht haben, indem sie jenes Reich in der zeitlichen Anordnung inne hatten, während sie das Reich des himmlischen Jerusalem, dessen Söhne sie waren, im wahren Glauben besaßen. Augustin faßt ferner Civ. Dei XV. 2 S. 61 Kains Gründung als forma civitatis terrenae = Erscheinung oder Gestaltung der civitas terrena (= civitas impiorum, societas impiorum) auf, welcher er eine andere Gestaltung der letzteren zur Seite stellt, den jüdischen Staat[2]). „Wir finden also“, sagt er, nachdem er von Kains Stadt und dem Reich der Juden gesprochen hat, „in der civitas terrena zwei Gestaltungen, die eine, welche ihre Gegenwart (nämlich als civitas terrena) anzeigt, die andere, welche zur Vorbildung des himmlischen Staates durch ihre Gegenwart dient“. Ganz deutlich geht auch aus C. D. XV. 17 hervor, daß Augustin die Gründung Kains als Sinnbild der civitas terrena = societas impiorum, also in übertragenem Sinne faßt. Er erwähnt da, S. 94, daß Kain seine Stadt nach seinem Sohne nannte, und erklärt den Namen dieses Sohnes, Enoch, als dedicatio = Weihe, Widmung. Das ist ihm bedeutungsvoll. „Hier nämlich wird die irdisch gesinnte Stadt geweiht, wo sie auch gegründet wird, da sie hier ihr Endziel hat, welches sie ins Auge faßt und erstrebt“.

---

schichte als eine Entfaltung dieses Gegensatzes . . . Als Begründer beider erscheinen die Gestalten Kain und Abel. Von Kain heißt es, „er gründete den Staat“ (condidit civitatem); es war demnach „ein Brudermörder der erste Gründer des irdischen Staates“. Da werden doch alle Begriffe vermengt, übrigens ähnlich wie bei Dorner und noch mehr bei Kolde, und zugunsten einer verschärft ausgesprochenen überlieferten Meinung wird die Quelle gemeistert. Eucken meint dann S. 290: „Überhaupt fanden wir Augustinus von Widersprüchen wie zusammengesetzt“. — Das ist begreiflich, aber Augustin ist nicht schuld daran.

[1]) Civ. Dei XV. 7. S. 71 talis erat terrenae conditor civitatis. (Vgl. XV. 17.) — [2]) Es ist also nicht ganz richtig, wenn Reuter meint, civitas terrena bedeute den heidnischen Staat. Augustin hält auch den jüdischen Staat für eine civitas terrena und sieht in ihm nur ein Vorbild der civitas Dei·

Wir sehen, wie im Hintergrunde immer wieder der Hauptbegriff von civitas terrena = societas impiorum steht. Es ist deshalb nicht möglich, mit Eucken das „condidit civitatem" zu übersetzen: „er gründete den (!) Staat" statt „er baute eine Stadt".

Eine derartige forma civitatis terrenae, d. h. ein Staat, der von terrigenae erfüllt ist, die secundum carnem leben, bildet einen Teil der gesamten civitas terrena = societas impiorum, und solche Teile bekämpfen sich sehr oft, und so oft sie (die civitas terrena = societas impiorum) von einem ihrer Teile aus gegen einen anderen ihr zugehörenden Teil sich erhebt, sucht sie Völkersiegerin zu sein, während sie doch Gefangene ihrer Laster ist. (C. D. XV. 4. S. 63.) Wie wenig hier Augustin vom Staat an sich spricht, geht daraus hervor, daß er alles dies aussagt von der civitas terrena, welche einst extremo supplicio verdammt werden wird. (S. 62.)

Wenn wir dann weiter hören (C. D. XV. 5. S. 64), daß Augustin die von Kain gegründete Stadt geradezu eine civitas terrena nennt, ihren Gründer mit dem Brudermörder Romulus, dem Begründer jener Stadt, welche das Haupt der gesamten civitas terrena werden sollte, vergleicht und schließlich sie kennzeichnet als non peregrinans in hoc mundo sed eius temporali pace ac felicitate quiescens[1]), so erkennen wir, daß er zwar von einem politischen Staate spricht, aber nicht von dem Staate an sich; er meint einen Staat, der eine civitas terrena = irdisch gesinnte Bürgerschaft in sich schließt, „forma civitatis terrenae" ist. Auch Babylon[2]) gilt ihm als eine Gründung der civitas terrena, auch die Reiche der Sicyonier, Ägypter und Assyrier, überhaupt alle historischen Staaten bis auf seine Zeit. Ob er auch den römischen Staat seiner Zeit als eine civitas terrena aufgefaßt hat, läßt sich nicht nachweisen, da er in den Büchern de civitate Dei nur vom römischen Staate der Vergangenheit spricht. Von diesem zu sprechen, hatte er ja auch eigentlich besondere Veranlassung, da eben die Heiden seiner Zeit mit Rücksicht auf die Einnahme Roms durch Alarich die traurige Gegenwart in Gegensatz zu der ruhmvollen

[1]) C. D. XV. 17. S. 94. *Dorner,* Augustinus, Berlin 1873, S. 295, erklärt dies als eine Aussage Augustins vom „Staate". Wenn es dann weiter, S. 298, heißt: „Von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt Augustinus den heidnischen Staat", so wird die Verwirrung der Begriffe damit nicht aufgehoben, da er in seine Darlegung auch Lehren Augustins aufgenommen hat, welche vom Staate überhaupt gelten. — [2]) C. D. XVI. 5. 131: „quam aedificaverunt filii hominum", hoc est non filii Dei, sed illa societas secundum hominem vivens, quam terrenam dicimus civitatem.

Vergangenheit stellten, wo noch die Götter allgemein verehrt worden waren. Hätte indes auch Augustin den Staat seiner Zeit wegen des vielfach noch heidnischen Wesens als civitas terrena aufgefaßt, so ginge daraus noch keineswegs hervor, daß ihm der Staat als Einrichtung an sich eine verwerfliche civitas terrena sei.

Wir dürfen demnach den Ausdruck civitas terrena, wo er sich in der civitas Dei findet, auch wenn er von einem bestimmten politischen Staate ausgesagt wird, nicht mit „Staat“ wiedergeben und dann behaupten, daß alles Lehre des heiligen Augustinus vom „Staate“ sei, was er von einer derartigen civitas terrena sagt.

c. Die von Augustinus für den Begriff „Staat“ gewählten Worte.

Um den Begriff „Staat“ auszudrücken, bedient sich Augustin besonders des Wortes res publica, sowohl in der civitas Dei wie in den Briefen, dann auch der Worte civitas, regnum, imperium. Einmal in der Civ. Dei (V. 1. S. 191) heißt terrena civitas einfach „Staat“ oder „Bürgerschaft auf Erden“ ohne jede Nebenbedeutung, da es in Gegensatz gestellt ist zu dem die Menschengeschicke lenkenden Sternenchor der Astrologen. In den Briefen findet sich auch einige Mal (etwa dreimal) der Ausdruck civitas terrena für „Staat“.[1]) Endlich ist einmal Civ. Dei XXII. 6. S. 564 terrena res publica anstatt civitas terrena als ein Staat gesetzt, der die salus terrena für das höchste Gut erachtet.

Wenn übrigens das Wort terrena zu patria oder Hierusalem tritt, verliert es den Hinweis auf die cives terrigenae. Es hat dann dieselbe Bedeutung, wie in terrena munera, terrena bona, zu denen auch das regnum terrenum gehört, ebenso wie die pax terrena.

Resultate.

Fassen wir zusammen, was wir in den voraufgegangenen Untersuchungen gefunden haben, so ergibt sich folgendes:

[1]) Doch klingt auch hier z. B. ep. 138 (ed. Goldbacher, Wien 1898, III, S. 144) die Erinnerung an den Begriff in der Civitas Dei mit. Das Christentum hat uns gebracht, so sagt Augustin: „voluntariam paupertatem, continentiam, benevolentiam justitiam atque concordiam veramque pietatem . . . ceterasque vitae luminosas validasque virtutes non tantum propter istam vitam honestissime gerendam nec tantum propter civitatis terrenae concordissimam societatem verum etiam propter adipiscendam sempiternam salutem. Die Gegenüberstellung christlicher Vollkommenheit zu dem minder Vollkommenen der früheren Zeit läßt die Wahl des Begriffes civitas terrena begreiflich erscheinen.

1. civitas terrena ist seiner Hauptbedeutung nach die societas impiorum, die irdisch gesinnte Bürgerschaft, als jener Teil der menschlichen Gesellschaft, welcher Gott abgewandt ist und rein irdische Zwecke mit Ausschluß höherer verfolgt;
2. civitas terrena bedeutet aber auch ein Staatswesen, welches einen Teil jener societas impiorum umfaßt und darstellt, forma civitatis terrenae im ersteren Sinne ist. Bei Aussagen über diese civitas terrena ist wohl zu unterscheiden, was Augustinus von ihr als civitas, und was er von ihr als terrena civitas aussagt.
3. Für die Staatslehre Augustins kommen vor allen Dingen jene Stellen in Betracht, wo er von res publica, regnum, civitas, imperium spricht.

Bemerkungen zur einschlägigen Literatur.

Die Darstellungen der Staatslehre Augustins leiden meistens daran, daß ihnen keine klare Erkenntnis des augustinischen Begriffes der civitas terrena zugrunde liegt, und daß infolgedessen mit diesem Begriffe sehr unvorsichtig und unzutreffend verfahren wird. So kommt man dann schließlich auf Punkte, wo die Beweise ausgehen, oder man verzichtet von vornherein auf Beweise und gibt lediglich die Anschauungen wieder, die man auf Grund eigenen Studiums oder der Darlegungen anderer gefunden hat, ohne eigentlich überzeugen zu können.

Maßgebend und grundlegend ist vielfach geworden, was Dorner in seinem schon erwähnten Buche „Augustinus“ als Staatslehre des Bischofs von Hippo entwickelt hat. Aber wie unsicher ist diese Grundlage! S. 295 gibt Dorner die augustinische Begriffserklärung von Staat: hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata C. D. XV. 8. S. 73). Weiter fährt er fort: „Der Zweck dieser societas ist auf die terrena felicitas gerichtet“. Das ist schon bedenklich zu sagen, denn Augustin sagt das nirgends von dem Staate als einer menschlichen Einrichtung, sondern von der civitas terrena. (XV. 4. S. 63. XIX. 17. S. 384.) Ganz unzutreffend aber ist der Satz: „Im Gegensatz zur civitas Dei ist sie non peregrinans in hoc mundo, sed in eius temporali pace ac felicitate quiescens (Civ. Dei XV. 17). Letzteres gilt von der in einer Stadt eingeschlossenen civitas terrena, nicht von einer societas hominum, sondern von einer societas terrigenarum. Dann kommt wieder ein Zitat, welches sich auf den Staat an sich bezieht, wo auch Augustinus einfach von civitas redet (XIX. 15. 16. S. 383); diesem Zitat folgt eine Stelle (C. D. XIX. 26. S. 402), wo geradezu von

dem populus ab ipso alienatus Deo und von Babylon = civitas impia die Rede ist, noch dazu auf die Vermischung der beiden civitates hingewiesen wird. Bei solcher Mischung der Begriffe kann es nicht ausbleiben, daß Dorner zu einander widersprechenden Anschauungen über Augustins Staatslehre kommt. Nachdem er gesagt hat, daß nach Augustinus der Staat seineBerechtigung habe und selbst auf Gehorsam Anspruch machen könne, sofern er für die terrena felicitas Sorge zu tragen habe, ja daß die Christen für den Staat beteten, erklärt er es weiter als Augustins Ansicht, daß der Staat eo ipso sündlich werde, wenn er die irdische Glückseligkeit zum einzigen Gegenstand seines Strebens mache, er werde dann notwendig zur civitas diaboli; denn die terrena felicitas um ihrer selbst willen suchen, sei Sünde und bringe keine felicitas, sondern miseria (XV. 4). Dorner beachtet nicht, daß es ein Unterschied ist, ob der S t a a t als Einrichtung sündhaft wird, oder die c i v e s sich verfehlen, welche kein anderes Ziel kennen, als die durch ihre Staatseinrichtung erstrebte felicitas terrena. Tatsächlich spricht Augustinus an der angeführten Stelle nicht von der res populi, sondern von der civitas terrena, die hic habet bonum suum, also von der societas impiorum. Zudem steht auch nichts davon da, daß es Sünde sei, die terrena felicitas um ihrer selbst willen zu erstreben, sondern er bezeichnet als fehlerhaft, mit Vernachlässigung höherer Güter die rein irdischen zum einzigen Gegenstand des Strebens zu machen. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen muß dann Dorner S. 298 zu der auch von Kolde (S. 9 Anm. 2) als unrichtig erkannten Behauptung kommen, Augustin spreche dem heidnischen Staate prinzipiell jede Berechtigung ab. S. 300 aber gesteht er, daß nach Augustin der Staat so wenig sündlich an sich sei, daß er zugebe, daß auch Gute ein Reich beherrschen könnten. (IV. 3. S. 149.) Wir haben schon oben gesehen, daß sie sogar eine civitas terrena beherrschen können, und C. D. II. 19 S. 77 heißt es, daß die reges und principes, wenn nötig, auch die pessima et flagitiosissima res publica ertragen müßten. Der Versuchung, zu behaupten, daß Augustin den Staat für ein verwerfliches Institut halte, widersteht zwar Dorner, aber ohne den durchschlagenden Grund anzugeben, daß, wenn Augustinus von der civitas terrena verwerfend spricht, er eben nicht den Staat an sich, sondern die societas impiorum meint. Die Darlegungen über das Verhältnis von Kirche und Staat, welche im allgemeinen auf dem Satze fußen, daß nach Augustin nur der Staat Berechtigung habe, welcher im Dienste und in Abhängigkeit von der Kirche stehe, haben in Augustins Lehre keine Begründung.

Wenn Dorner bei Augustinus eine ziemliche Herabsetzung und Geringschätzung des Staates findet, so glaubt hingegen Schmidt („Des Augustinus Lehre von der Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie VI. Jahrgang) S. 254 bei ihm ausgesprochen zu sehen, daß der Staat die irdische Vorsehung sei. Es ist ihm niemand mehr in dieser Behauptung gefolgt. Im allgemeinen hütet sich aber Schmidt vor dem Mißbrauch des Wortes „civitas terrena"; er scheint diesen Begriff richtig verstanden zu haben, spricht sich aber über denselben nicht aus. Er glaubt, daß Augustin in seinem Werke über den Gottesstaat nur die ewige Wahrheit durchführe, daß Selbstsucht und Gleichgewicht der Interessen einen Staat noch keineswegs aufrecht zu erhalten vermögen. (S. 247.) Es ist indes zu bemerken, daß in dem Werke über den Gottesstaat doch nicht beabsichtigt ist, die Lehre vom Staate zu entwickeln. Darum ist auch der Vorwurf hinfällig, daß die Unterscheidung zwischen der Sphäre des Staates und der der Kirche mangele. (S. 248.) Zunächst fehlt bei Augustin nicht jegliche Unterscheidung dieser Sphären. Eine genau durchgeführte Abgrenzung aber war weder von ihm ins Auge gefaßt noch konnte sie von ihm durchgeführt werden. Um diese Unmöglichkeit zu erkennen, genügt der Hinblick auf die verschiedenen im Laufe der Jahrhunderte zwischen den beiden Gewalten abgeschlossenen Konkordate. Wenn Schmidt dann sagt, daß nach Augustinus dem römischen Staate gerade das fehle, was den Staat ausmache (VIII. Band, Jahrbücher S. 285), so nähert er sich bereits in bedenklicher Weise Dornerschen Ausführungen. Ein Widerspruch ist es, wenn er (VIII. S. 285) nicht eben unrichtig sagt: „Es muß auch hier wieder hervorgehoben werden, wie als das, was der Christ sich aus dem Heidentum anzueignen hat . . . das staatliche Leben nach allen seinen Seiten bezeichnet wird" und dann (Jahrbücher XIII. S. 594) erklärt, daß die civitas Dei dem Weltleben fremd bleibe. Indessen zeichnet sich Schmidt durch richtiges Verständnis des Werkes de civitate Dei aus, und das Lob, welches Reuter ihm wiederholt spendet, ist nicht unverdient.

Reuter, l. c. S. 129 ff., mahnt zu vorsichtiger Benutzung[1]) des Werkes de civitate Dei für die Darstellung der Staatslehre Augustins, wohl im Hinblick auf Dorners Ausführungen. Er stellt den doppelten Sinn von civitas terrena fest und macht auch sonst manche inter-

[1]) Schon *Reinkens,* l. c. S. 29, hatte übrigens davor gewarnt, den politischen Staat mit dem irdischen Staate der Bösen völlig gleich zu setzen.

essante Beobachtungen, welche zu einer besseren Auffassung der Staatslehre Augustins anregen und beitragen könnten. Aber Reuter folgt zu wenig seinen eigenen Einsichten, scheint über Bedenken nicht hinauszukommen, bewegt sich deshalb manchmal in recht gewundenen und wenig klaren Ausführungen, spricht die seltsame Ansicht aus, daß Augustin den Staat als Institut der Reaktion[1]) gegen die Sünde auffasse, übersetzt latrocinium mit Naturstaat und kommt schließlich wieder ganz in Dorner'sches Fahrwasser, wo er über das Verhältnis von Kirche und Staat spricht. Immerhin gibt aber Reuter wertvolle Ergänzungen zu den Darlegungen Dorners, und es wäre jedenfalls besser gewesen, wenn man seine „Studien“ mehr beachtet hätte wie Dorners „Augustinus“.

Bei Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht III. S. 124 ff. Berlin 1881) finden wir die Lehren Dorners in verschärfter Form wieder. Seine Zitate (z. B. C. D. XIV. 28. XV. 2. XVIII. 54. XIX. 24. für die Lehre Augustins vom Staate an sich) lassen erkennen, daß er den Unterschied im Begriffe der civitas terrena bei Augustin nicht erkannt hat. Es ist bei dem großen Umfang seines Werkes nicht zu verlangen, daß er wegen ein paar Seiten eingehende Studien in Augustins civitas Dei machte. Er mußte sich auf Dorner als Fachmann verlassen. (Sein Buch ist vor Reuters Studien geschrieben.)

Eucken (Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1890) spricht sich im allgemeinen ohne Beweise über Augustins Ansichten vom Weltleben aus. Wir können ruhig sagen, daß seine Darlegungen mit den wahren Anschauungen Augustins nicht übereinstimmen. Ein offenbarer Widerspruch ist es, wenn es S. 268 heißt: „Durchgehends waltet das Streben, von dem ersten natürlichen Bestand der Dinge zu einer übernatürlichen Stufe fortzuschreiten und aus der Kraft des weltüberlegenen Gottesgeistes die Wirklichkeit von Grund aus zu erneuern,“ — dann aber behauptet wird: „Augustinus kehrt nicht von der übernatürlichen Ansicht der Dinge zur Natur zurück, um sie ihrer ganzen Ausdehnung nach unter durchgreifender Umwandlung in die neue Ordnung aufzunehmen, sondern er hält meistens den Gegensatz fest und muß daher weite Kreise des Lebens von der vollen Schätzung ausschließen.

[1]) Er beruft sich zum Beweise dafür auf — eine Stelle aus Ciceros res publica, die sich in der Civitas Dei XIX. 21. S. 390 findet, aus welcher aber Augustin nicht die Folgerung zieht, welche Reuter ihm zuschreibt, indem er die Stelle allem Anschein nach als Augustins Worte zitiert.

Wenn Eucken einmal, z. B. bei der nur kurz von ihm berührten Staatslehre, eine Beweisstelle von Augustin bringt, so wird offenbar, daß ihm der Sinn verschlossen geblieben ist. (s. o. S. 12.) Dies scheint er unwillkürlich auch selbst durch das Geständnis auszusprechen, daß er Augustin „aus Widersprüchen wie zusammengesetzt" gefunden habe.

Im Gegensatz zu Eucken, welcher dem heiligen Augustinus ein „System des religiösen Utilitarismus"[1]) zuschiebt, bei ihm eine „pessimistische Auffassung von der Menschheit, die er in ihr letztes Stadium, das Greisenalter, eingetreten glaubt" (S. 286), beobachtet, „Gleichgültigkeit aller äußeren irdischen Dinge gegenüber dem inneren Befinden, sowie den Gütern des Jenseits" von ihm ausgesprochen findet, sieht Sommerlad (Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland, Leipzig 1900) in Augustin eine Art Sozialdemokraten, der als „radikaler Heißsporn, ebenso wie Karl Marx", „einfach den gegenwärtigen Staat um der Existenz eines Idealstaates willen negiert",[2]) dessen letzte Folgerung ist: „eigentliches Heil kommt nur von einer Revolution der bestehenden Gesellschaftsordnung, jede Tat, die ihren Bestand ändert, ist ein Schritt weiter zum Idealstaat der Zukunft".[3]) Augustin ahnt nach Sommerlad den Lassalle'schen Satz voraus: „Eigentum ist Fremdtum geworden"[4]), er preist mit begeisterten Worten den Befehl Konstantins, jedem Familienvater in Italien und Afrika, der nur mühsam für den Unterhalt seiner Kinder sorgen könne, eine staatliche Unterstützung zu gewähren".[5]) Sommerlad besitzt ebenso wie Eucken einen bestechenden Stil, es ist ihm lebhafte Phantasie und starke Gestaltungskraft eigen. Schade, daß dabei die Geschichte bisweilen eine eigentümliche Form erhält. Er meint,[6]) daß Augustin „unter dem Einfluß seines Lehrers Ambrosius, der dem Beherrscher des Weltreichs die Worte entgegenhielt: „Der Kaiser steht innerhalb, nicht über der Kirchengemeinschaft" und „der Kaiser hat kein Recht in göttlichen Dingen" zu einer Verachtung staatlicher Macht habe gelangen müssen". Es ist doch klar, daß der Hinblick auf den großen Theodosius, den Augustinus als einen

---

[1]) S. 269 l. c. — [2]) S. 139. — [3]) S. 151. — [4]) S. 148 mit Berufung auf enarr. in psalm. 147, 12, wo aber Augustin sagt: „Wer überflüssiges Gut besitzt, besitzt fremdes Gut. Gott gibt dir, was du brauchst; gibt er dir mehr als du brauchst, so gibt er dir für andere. Was ihnen gehört, behältst du zurück, wenn du nicht wohltätig bist". — [5]) Das soll Civ. Dei V. 17 stehen, ist aber in der ganzen „Civitas Dei" nicht zu finden. Von Konstantin ist nur V. 25 die Rede. — [6]) l. c. S. 134.

durch Gottes Gnade sieggekrönten, tiefreligiösen christlichen Kaiser Civ. Dei V. 26 preist, nicht gerade geeignet war, „Verachtung der staatlichen Macht“ [1]) einzuflößen. Wenn es dann weiter heißt: . . . in seinem Bischofssitz Hippo, den die Vandalen umlagert hielten, lernte er eine reine weltlich-staatliche Verwaltung kennen, die unter den Hammerschlägen der germanischen Barbaren auf die Dauer nicht standzuhalten vermochte, — so erinnern wir uns, daß Hippo erst in den letzten Lebensmonaten Augustins von den Vandalen umlagert wurde, als er seine Staatslehren längst aufgestellt hatte. Wir erinnern uns ferner, daß Augustin, wenigstens in der „Civitas Dei“, sich gar nicht so überzeugt davon zeigt, daß das römische Imperium den „Hammerschlägen der Barbaren“ auf die Dauer nicht werde widerstehen können. [2]) (IV. 7. S. 154.) Im Eifer für seinen Hauptgedanken übersieht auch Sommerlad wichtige Unterschiede in den Begriffen. „Eigentum“ und „Reichtum“ unterscheidet er nicht (S. 148). Verneinung des Staates und „Ungehorsam gegenüber allen antikirchlichen Verordnungen weltlicher Macht“ ist ihm dasselbe (S. 138), ebenso „Souveränität der Kirche“ und „übersinnliche Ziele“ derselben. Man möchte fast die Überzeugung aussprechen, daß er nicht aus Augustins Schriften selbst, sondern aus der nicht allseitig beachteten Literatur über die Staatslehre Augustins seine Ansichten sich gebildet habe.

Kolde (Das Staatsideal des Mittelalters I. Berlin 1902) geht wieder mehr auf die Ansichten Dorners und Reuters zurück. Leider beachtet er Reuters Mahnung zur Vorsicht nicht. Civitas terrena übersetzt er einfach mit „irdischer Staat“ und stellt diesen Ausdruck unserem Begriffe „Staat“ gleich. (S. 5.) Die Verwirrung, welche daraus entsteht, ist unlösbar. Dazu übersetzt er noch, einmal wenigstens, caelestis civitas mit „christlicher Staat“ (S. 11). „Dieser Staat (d. h. der christliche) ist selbst von Gott geschaffen worden, wenn er auch von zeitlichen Drangsalen heimgesucht wird“. (C. D.

[1]) Was übrigens von dieser „Verachtung staatlicher Macht bei Augustin gerade zu halten ist, möge aus dem Schreiben des Prokonsuls Macedonius an Augustin beurteilt werden (ep. 154 ed. Goldbacher, Wien III. S. 428): „non enim instas, quod plerique homines istius loci faciunt, ut quodcumque sollicitus volueris, extorqueas; sed quod tibi a iudice tot curis obstricto petibile visum fuerit, admones subserviente verecundia, quae maxima difficilium inter bonos efficacia est.“ — [2]) *Döllinger* (Akademische Vorträge III. München 1891) S. 106, Anm. schiebt, freilich ohne Begründung, unter anderen Kirchenvätern auch dem heiligen Augustin die Ansicht zu, daß die christliche Kirche ohne das Römerreich nicht recht denkbar sei.

BIBLIOTEKA

XVIII. 54. p. 345.) Immerhin ist aber seine Arbeit verdienstlich wegen der reichen Verwertung der Literatur, und weil die schroffen Ansichten von Gierke, Eucken und namentlich Sommerlad abgelehnt werden.

Den Gipfel an Mißverständnissen erreicht von Eicken. (Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887.) Von den wenigen Sätzen, die er S. 144 über die Staatslehre Augustins schreibt, ist nicht einer richtig.

Einen wohltuenden Gegensatz zu den mannigfachen Irrtümern vieler Augustinusforscher bilden die kurzen Ausführungen, welche Freiherr von Hertling (Augustin. Mainz 1902) S. 104 f. über Augustins Ansichten vom Staatsleben und vom Staate im Anschluß an eine Inhaltsangabe der „civitas Dei" macht.

II. Das Wesen des Staates.

a) Begriffserklärung Augustins.

Mit allem Nachdruck ist hervorzuheben, daß der heilige Augustinus die Wesensbestimmung, welche Cicero vom Staate gibt, als zu eng ablehnt.

Civ. Dei II. 21. S. 81 gibt Augustin Ciceros Bestimmung des Staates aus Rep. I. 25, nach welcher die res publica erklärt wird als res populi, populus aber ein coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus ist. Augustin behauptet, daß nach dieser Bestimmung der römische Staat überhaupt kein Staat gewesen sei, wohl aber „secundum probabiliores definitiones". (S. 83.)[1] Für Augustin steht es nämlich fest, daß den Römern die vera iustitia gefehlt habe (XIX. 21. S. 389, 390); denn „quae iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit?" Daraus folgt dann: ubi iustitia vera non est, nec ius potest esse, da das Recht, nach eigener Ansicht der Römer aus der Quelle der Gerechtigkeit fließen müsse, und nicht die dem Nutzen der Mächtigen entsprechenden Satzungen der Menschen als Recht anzusehen seien. Um deshalb den römischen Staat als Staat gelten lassen zu können, schaltet Augustin den juris consensus aus der Wesensbestimmung aus[2] und gibt XIX. 24. S. 400 eine eigene mit den Worten: Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus. Dazu bemerkt er:

[1]) Vgl. auch XIX. 21.: „quae definitio si vera est . . . — [2]) Wie Kolde, l. c. S. 6, bei dieser Sachlage schreiben kann: „Er (sc. Augustinus) eignet sich ganz den Begriff Ciceros vom Staate an", ist eigentlich nicht zu begreifen.

„Secundum istam definitionem nostram Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione res publica“.

Die übernatürliche im christlichen Glauben wurzelnde Gerechtigkeit betrachtet also Augustin nicht als zum Wesen des Staates gehörig.

b. „Iustitia“ als Wesensmerkmal des Staates.

Wenn der heilige Augustinus auch den iuris consensus aus der Begriffserklärung des Staates im allgemeinen ausschaltet, so müssen wir doch wohl in Erwägung ziehen, daß er eine gewisse justitia für ein Gemeinwesen als notwendig erachtet, welches den Namen „Staat“ verdienen soll. Es kommt hier die berühmte Stelle C. D. IV. 4. S. 150 in Betracht: Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Augustin wendet sich hier gegen jene, welche unvernünftigerweise immer in kriegerischen Schlägen und voll Begier nach Bürger- und Feindesblut sein wollen, um sich der Größe der Reiches zu rühmen. (Vgl. IV. 3. S. 149.) Sie kommen in ihrer Eroberungssucht so weit, daß man ihr Gemeinwesen als eine Räuberbande bezeichnen muß, „denn Krieg gegen die Nachbarn beginnen und dann immer weiter vorgehen und ohne Grund zur Beschwerde bloß aus Herrschsucht Völker zu vernichten und zu unterwerfen, wie soll man das anders bezeichnen als wie eine große Räuberei“? (IV. 6. S. 153.) Wenn also der Staat auch nicht die veritas iustitiae haben muß, um Staat zu sein, so muß er doch eine iustitia haben, um nicht als Räuberbande zu gelten. Es ist die auf der Vernunft beruhende natürliche Gerechtigkeit, welche Augustin dem Staate als wesentlich zuschreibt. Er findet diese iustitia auch bei den heidnischen Römern. Gemäß der Schilderung Catos bei Sallust (Cat. 7) nimmt Augustin an, daß bei den alten Römern zu finden gewesen sei: „domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius“ (C. D. V. 12. 13). Freilich muß er hinzufügen, daß nur wenige so gewesen seien, und durch die Tüchtigkeit dieser wenigen der Staat geblüht habe.

Reuter allein (l. c. S. 137 f.) hat den Unterschied im Begriff der iustitia bei Augustin gewürdigt, wenn er sagt: „Augustin erkennt also eine iustitia (rationalis könnten wir . . . beifügen) an, welche nicht durch die wahre Gottesverehrung bedingt, also nicht

Aber selbst Reuter (S. 140) begeht diesen grundstürzenden Irrtum. Im Zusammenhang mit diesem Irrtum steht dann der von so vielen immer wieder ausgesprochene Satz, Augustin erkenne nur den christlichen Staat als berechtigt an. Er negiere als „radikaler Heißsporn“ (Sommerlad) jeden andern.

die iustitiae veritas ist.[1]) Aber er verdunkelt sofort selbst wieder seine richtige Wahrnehmung, indem er latrocinium = Naturstaat setzt (eine gewiß gewaltsame Setzung) und demgemäß „iustitia“ in unserem Satze für „vera iustitia“ hält. Er beachtet überhaupt nicht, daß der Unterschied in dem grundlegenden wesentlichen Unterschiede des Natürlichen und Übernatürlichen wurzelt und meint nur, daß Augustin verschiedene Maßstäbe anlege. „Augustin wechselt nicht selten mit den Maßstäben; er gebraucht am liebsten den absoluten, kann aber den relativen auch nicht entbehren“ (S. 135). Bei solcher Unklarheit kommt es, daß er eben erst bestimmt ausgesprochen hat (S. 139), daß (nach Augustinus) „der Staat nur da sei, wo die physische Gewalt wenigstens verhältnismäßig durch die selbst verhältnismäßige iustitia (im Unterschiede von der iustitiae veritas) geleitet werde“, und daß er bald darauf (mit Berufung auf Dorner) S. 142 es als Meinung Augustins hinstellt: „der Staat ist in demselben Maße nur Staat, in welchem er sich den christlichen Normen unterstellt, der wahre Staat der christliche“. Wenn er dann weiter sagt: Das ist der Gedankengehalt der wichtigsten Paragraphen der überhaupt denkwürdigen Ep. 138 und Ep. 105, so wird man dort vergebens nach der Ansicht suchen, daß der wahre Staat der christliche sei. Es kommt nur zum Ausdruck, daß das Christentum, weit entfernt, staatsfeindlich zu sein, im Gegenteil auch für das Staatsleben höchst nützlich sei. Dabei soll aber keineswegs das römische imperium, die res publica der primi Romani als „wahrer Staat“ geleugnet werden, wenn Augustinus dieselbe auch eine civitas terrena nennt . . . . . rem publicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus etsi non habentes veram pietatem erga deum verum . . . custodientes tamen quandam sui generis probitatem, quae posset terrenae constituendae, augendae conservandaeque sufficere. deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellegeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas. (ep. 138. Goldbacher III. S. 144.) Ähnlich spricht Augustin übrigens auch in der Civitas Dei aus, daß Gott den Römern wegen ihrer natürlichen Tugenden, auch wegen ihrer natürlichen Gerechtigkeit, jenes glorreiche Imperium gegeben habe. (z. B. V. 18. S. 228.)

---

[1]) Im Gegensatz zu Dorner, der l. c. S. 300 gesagt hatte: „Eine iustitia civilis erkennt er nicht als iustitia an“.

c) Die „iustitia“ als „virtus“ und als „vitium“.

Es könnte nun der Einwand erhoben werden, daß Augustin den auf der natürlichen Gerechtigkeit begründeten Staat doch wohl nicht als „berechtigten“ und „wahren“ Staat ansehe, ihn vielmehr „als radikaler Heißsporn“ „negiere“, da er ja sein Wesensmerkmal, die natürliche Gerechtigkeit ein „vitium“ nenne. Civ. Dei XIX. 25. S. 401 sagt Augustinus von den natürlichen Tugenden: . . . licet a quibusdam tunc verae atque honestae putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt. Es wäre zunächst verfehlt, das Wort „vitia“ mit unserem Worte „Laster“ wiederzugeben. Gleich darauf XIX. 27. S. 403 erklärt Augustin, daß auch die ratio Deo subdita nicht perfecte vitiis imperat, und deshalb auch den iusti, den membra civitatis Dei, das Gebet um Vergebung der Sünden nötig sei. Vitia würde also so viel bedeuten, wie „sündhafte, fehlerhafte Regungen.“ Der Hauptbegriffswert des Wortes wird aber mit „Mangel“, „Mangelhaftigkeit“ wiedergegeben. Ein helles Licht werfen in dieser Beziehung auf unsere Stelle die Ausführungen Augustins in C. D. XII. 1. Dort sagt er (S. 513): „ . . . huic naturae, quae in tanta excellentia creata est, ut licet sit ipsa mutabilis, inhaerendo tamen incommutabili bono, id est summo Deo, beatitudinem consequatur nec expleat indigentiam suam, nisi utique beata sit eique explendae non sufficiat nisi Deus, profecto non illi adhaerere vitium est“. Dieser Mangel haftet der Natur der gefallenen Engel an, da sie „sua potius potestate delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria defluxerunt“. So ergibt sich auch bei den natürlichen Tugenden, welche rein um ihrer selbst willen ohne Kenntnis von Gott und Unterwerfung unter seine Weisungen geübt werden, der Mangel, daß sie dem Menschen nicht das Glück verschaffen können, welches in der Verbindung mit Gott besteht. „Sicut enim non est a carne sed super carnem, quod carnem facit vivere, sic non est ab homine, sed super hominem, quod hominem facit beate vivere“. (XIX. 25. S. 401.) Indem aber jene Tugenden den Menschen zu hochmütiger Selbstgenügsamkeit veranlassen, erweisen sie sich als superbae und inflatae und demgemäß als vitia.

Daher trifft nach Augustin das Mangelhafte der natürlichen Gerechtigkeit, welche von den Bürgern eines Staates geübt wird, die einzelnen Menschen, nicht aber den Staat als Einrichtung, als res populi. Diesen würde sie treffen, wenn ihm wesentlich die

Aufgabe zufiele, übernatürliches Glück den Menschen zu verschaffen. Einen Hinweis darauf wird man aber in der Wesensbestimmung des Staates bei Augustin nicht finden.

Darum kann Augustin die natürliche Gerechtigkeit als zum Wesen des Staates gehörig betrachten und hinstellen, ohne daß daraus der Schluß zu ziehen wäre, er spreche einem solchen Staate jede Berechtigung ab. Er weiß im Gegenteil den Wert auch der natürlichen Gerechtigkeit für den Staat wohl zu schätzen und hält sie für würdig göttlichen, wenn auch blos natürlichen, irdischen Lohnes (V. 19. S. 230). Warum aber nimmt er die natürliche Gerechtigkeit nicht in seine Wesensbestimmung vom Staate auf? Er deutet sie wohl an in den Worten rationalis und concordi, erwähnt sie aber nicht besonders, weil er Cicero und allen Verehrern des alten Rom gegenüber scharf die Überzeugung herausstellen will: „quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus, quae sine vera pietate servit hominum gloriae, nequaquam sanctorum exiguis initiis comparanda est, quorum spes posita est in gratia et misericordia veri Dei". (V. 19. S. 230.)

Wollen wir die gewonnene Erkenntnis kurz und bestimmt aussprechen, so können wir sagen: Augustin lehnt an der civitas terrena, dem Staatswesen, dessen Bürger irdisch gesinnt sind, nicht die civitas, den Staat ab, sondern nur die im Worte „terrena" angedeutete rein irdische Gesinnung seiner Bürger.

d. Christlicher und nichtchristlicher Staat.

Es erhebt sich nun die Frage, ob durch die Übung der übernatürlichen Gerechtigkeit der Staat nicht aufhöre, Staat zu sein, nachdem als Wesensmerkmal des Staates die natürliche Gerechtigkeit festgestellt worden ist, welche doch von der übernatürlichen Gerechtigkeit sich wesentlich unterscheidet. Augustin ist jedenfalls der Ansicht nicht; er verteidigt ja gerade in der Civitas Dei das Christentum gegen den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit und glaubt vielmehr, daß durch das Christentum der Staat vervollkommnet werde. (II. 19. S. 77. ep. 138. 151.) Die staatsbürgerlichen Pflichten werden besser erfüllt, der Staat erhält auch neue Aufgaben, die seine Bedeutung erhöhen, seinen Wirkungskreis erweitern. (S. u.) Dabei bleibt aber der Staat die res populi als eines coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus. Einen neuen Begriff für den „christlichen" Staat führt Augustin nicht ein, sein Staatsbegriff ist ein einheitlicher. Aber nennt er nicht den nichtchristlichen Staat civitas terrena? Aller-

dings, aber das ist keine Wesensbestimmung, sondern eine Bezeichnung der in einem Staatswesen in die Erscheinung tretenden societas impiorum. Die Begriffe des „christlichen“ oder „nichtchristlichen“ Staates finden sich also nicht bei Augustin, sondern diese Bezeichnungen sind von uns gewählt, um vom Christentum beeinflußte oder nicht beeinflußte Staaten zu unterscheiden. So bedeutsam aber auch der Einfluß des Christentums auf den Staat bei Augustin erscheint, das Wesen des Staates an sich wird durch Übung der übernatürlichen Gerechtigkeit nicht in dem Sinne geändert, daß er nun etwa eine übernatürliche Einrichtung würde.[1])

Es ist wichtig, die Einheitlichkeit des Staatsbegriffes bei Augustin im Auge zu behalten und sich beständig daran zu erinnern, daß die Begriffe „christlicher“ und „nichtchristlicher“ Staat als Wesensbezeichnungen sich bei Augustin gar nicht finden. Auch aus dieser Tatsache geht nämlich hervor, daß die Darstellungen jener Gelehrten nicht zutreffend sind, die bei ihm eine grundsätzlich verschiedene Stellung zum Staate annehmen, je nachdem derselbe christlich oder nichtchristlich ist. Es muß durchaus bestritten werden, daß Augustin „dem Staate an sich, insofern derselbe als bloß menschliche und natürliche Ordnung in sich selbst beschlossen und gegründet war, jegliche Berechtigung abgesprochen habe“,[2]) daß für ihn der Staat in demselben Maße nur Staat sei, als er sich den christlichen Normen unterstelle,[3]) daß er dem heidnischen Staate prinzipiell jede Berechtigung abspreche,[4]) ihn für „sündhaft“, „wertlos“ halte, einen „leidenschaftlichen Haß“[5]) gegen ihn entwickele, daß ihm der Staat an sich der „Inbegriff der Sinnlichkeit“[6]) sei und „für den großen Kirchenlehrer allein die irdische staatliche Gesellschaft Berechtigung gewinne, die sich unbedingt und unbeschränkt (!) in den Dienst der Gemeinde Gottes, der Kirche und ihres Organs, des Klerus, begebe.[7]) Alle diese den wahren Anschauungen Augustins widersprechenden Behauptungen rühren von der verkehrten Auffassung des Begriffs civitas terrena als Wesensbestimmung für „Staat“ oder „nichtchristlicher Staat“ her.

Wir fragen uns noch, warum Augustin durch die Bedeutung, welche er dem Christentum für den Staat zuschreibt, nicht genötigt ist, dem nichtchristlichen Staate jede Berechtigung abzusprechen, warum also die Übung der übernatürlichen Gerechtigkeit nicht eine

---

[1]) Vgl. *Reuter,* S. 144 f. — [2]) *Gierke,* S. 124. — [3]) *Reuter,* S. 142. — [4]) *Dorner,* S. 298, *Schmidt,* Jahrb. VI, S. 247. — [5]) *Eucken,* S. 289. — [6]) *v. Eicken,* S. 144. — *Kolde,* S. 11. — [7]) *Sommerlad,* S. 137.

Wesensänderung des Staates an sich herbeiführt. Der Grund liegt darin, daß für Augustin alles natürlich Gute etwas wirklich Gutes ist,[1]) nur ungeeignet, dem Menschen übernatürliche Seligkeit, die Verbindung mit Gott zu gewähren.[2]) Das Böse hat überhaupt kein Wesen, sondern ist ein Mangel an einer an sich guten Natur.[3]) Das Natürliche wird deshalb durch das Übernatürliche nicht zerstört, sondern vervollkommnet,[4]) es ist geradezu die Voraussetzung für das Übernatürliche. So wird auch der Staat als naturgemäße[5]) und darum berechtigte menschliche Ordnung durch das Übernatürliche des Christentums nicht als unberechtigt aufgehoben,[6]) sondern von Mängeln befreit, in seinem Wesen vervollkommnet und in seiner Bedeutung erhöht.

III. Aufgabe und Bedeutung des Staates.

a) Wesentliche Aufgabe und Bedeutung des Staates.

Dem Staate liegt ob, für die „pax terrena" zu sorgen; letztere ergibt sich ex huius temporalis vitae rebus et commodis[7]) und wird andrerseits auch wieder erstrebt pro rebus infimis.[8]) Mithin hat der Staat für die irdische Wohlfahrt der Bürger und deren ruhige Entwicklung Sorge zu tragen. Im Innern geschieht dies durch die Pflege der Gerechtigkeit, nach außen wird der Friede gegen etwaige Störung durch Krieg gesichert.

Die civitas terrena erstrebt in den von ihr beherrschten Staaten diese pax terrena als höchstes Gut und kennzeichnet sich eben dadurch als die Gesellschaft des irdischen Nutzens und Genießens. Aber auch für die Erdenpilger der Himmelstadt haben die irdischen Güter Wert als Gaben Gottes und als Tröstungen (quibus sustententur) ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod adgravat animam[9]). Ja auch für sie ist der irdische Friede geradezu notwendig, (ista pace necesse est, ut utatur sc. civitas caelestis). Nach ihm zu verlangen, ist ja auch naturgemäß.[10]) Demnach müßte die Sorge für die pax terrena von einem christlichen Staate ebenso übernommen werden, wie sie von den nichtchristlichen Staaten getragen wird, von denen Augustin dieses aussagt. Sie ist die wesentliche Aufgabe des Staates überhaupt.

Diese Aufgabe verleiht dem Staate eine hohe Bedeutung, selbst

[1]) C. D. XV. 4. IV. 33. XVIII. 54. XIX. 13. ep. 130. 210. 220 und oft. — [2]) XIX. 25. 26. — [3]) XII. 7. — [4]) XII. 1. ff. — [5]) Civ. Dei. XII. 22. S. 549; 23. S. 550. — [6]) Vgl. *Schmidt,* Jahrbücher, VIII. S. 285. — [7]) C. D. XIX. 17. S. 384. — [8]) C. D. XV. 4. S. 63. — [9]) XIX. 17. — [10]) Civ. Dei. XIX. 12 f.

wenn seine Bürger eine civitas terrena sind. So war es für das Römerreich eine durch den göttlichen Weltplan bestimmte Aufgabe, orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare.[1]) Ja, es erscheint unserem Kirchenlehrer nicht auffallend, wenn Gott die dereinstigen Begründer dieses mächtigen Staates, Romulus und Remus, gegen die Nachstellungen ihres Feindes mit göttlicher Macht errettet und erhalten haben sollte.[2]) In allen Dingen, welche die irdischen Verhältnisse betreffen, gebührt dem Staate darum auch Gehorsam[3]) und Förderung[4]) zur Erfüllung seiner Aufgabe, welche er auch durch Pflege der Nationalität (mores) erstrebt. An diese staatsbürgerlichen Pflichten muß schon die Familie, welche Anfang und Teil des Staates sein soll, ihre Glieder gewöhnen, indem die Leitung der Familie Rücksicht auf die Gesetze des Staates nimmt, und die Ordnung des Hauses der Ordnung des Staates angepaßt wird.[5]) Alles dies gilt auch für die Christen gegenüber dem nichtchristlichen Staat. Darum beten sie auch nach apostolischer Vorschrift für dessen Fürsten.[6]) Wenn freilich der Staat seine Befugnis[7]) überschreitet, und nach Gutdünken eine Religionsübung festgesetzt wird, welche der wahren Religion widerspricht, dann kann diesen Anordnungen der irdischen Gewalt nicht Folge geleistet werden, sondern der leidende Widerstand tritt in seine Rechte. (XIX. 17.)

Aus dem Gesagten ergibt sich zur genüge, daß auch die Staaten der civitas terrena, der Nichtchristen, als Staaten nicht bloß Berechtigung, sondern auch hohe Bedeutung haben. Es beruht auf einem Mißverständnis, wenn Dorner, l. c. S. 297 als Augustins Ansicht hinstellt: „Wenn nun der Staat die irdische Glückseligkeit zu dem einzigen Gegenstand seines Strebens macht, so wird er eo ipso sündlich. Wird durch den Staat nur das irdische Glück befördert, so wird er notwendig zur civitas diaboli. Denn dann erstrebt er zwar ein Gut, aber auf fehlerhafte Weise . . . Will der

[1]) Civ. Dei XVIII. 22. S. 284. — [2]) Civ. Dei XVIII. 21. S. 283. — [3]) XIX. 17. S. 384. — [4]) XIX. 17. S. 386 „servans ac sequens“. — Sommerlad S. 140 hat diese Worte nicht beachtet, führt nur die erste Hälfte des Satzes bei Augustinus an und zieht aus derselben den Schluß: „Die Individualität jeglichen Volkstums und jeglicher Persönlichkeit schwindet dahin in der gottesrechtlichen Ordnung der gottesstaatlichen Gemeinschaft“; damit liest er das gerade Gegenteil vor dem, was Augustin sagt. — [5]) XIX. 16. S. 383 f. — [6]) XIX. 26. S. 402. — [7]) VI. 4. S. 250. „vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est . . . eam . . . inspirat et docet verus Deus. Vgl. ep. 105. *Goldbacher* II. S. 599, wo von christlichen Imperatoren die Rede ist.

Staat lediglich auf seinem Prinzip sich aufbauen, so ist er schon gerichtet. Denn die terrena felicitas um ihrer selbst willen suchen ist Sünde und bringt keine felicitas, sondern miseria“ (XV. 4). Diese großen Irrtümer Dorners beruhen auf der Gleichsetzung von civitas terrena mit „Staat“. Augustinus spricht in dem angeführten Kapitel von der societas impiorum, die in ihrem Staatsleben, in ihren Staaten rein irdische Zwecke verfolgt. Letzteres erklärt aber Augustin als berechtigt. „Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas . . . haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt.“ Was er tadelt, ist, daß diese civitas terrena, d. h. die societas impiorum, keine anderen als irdische Güter erstrebt. „Sed si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent civitatem, . . . bona ista sic concupiscuntur, ut vel sola esse credantur vel his, quae meliora creduntur, amplius diligantur: necesse est miseria consequatur et quae inerat augeatur.“ Das alles gilt aber eben nicht vom Staate, sondern von den cives terrigenae des Staates. Daß der Staat als solcher notwendig die bona meliora, quae ad supernam pertinent civitatem, zum Gegenstand seiner Fürsorge machen müßte, sagt Augustin nicht. Der Staatszweck, die pax terrena, wird auch von cives terrigenae erreicht. Die miseria, welche aus der Vernachlässigung der himmlischen Güter entsteht, ist eine miseria der Menschen und besteht in der Trennung von Gott, wie XIX. 26. S. 401 gezeigt wird. Nicht der Staat wird eo ipso sündlich, wenn er die irdische Glückseligkeit zu dem einzigen Gegenstand seines Strebens macht, sondern die Menschen, wenn sie kein anderes Ziel kennen als die durch ihre Staatseinrichtungen zu bewirkende irdische Wohlfahrt. Die terrena felicitas um ihrer selbst willen suchen, macht auch nicht den Staat als menschliche Einrichtung sündhaft, sondern es ist mangelhaft für die Menschen in demselben Sinne, wie die natürliche Gerechtigkeit von Augustin ein vitium genannt wird.

Die Irrtümer Dorners sind verhängnisvoll geworden. Auf seine Darstellung beruft man sich immer wieder, nur daß man seine Ansichten immer schärfer ausspricht, je mehr man bei minder eingehendem Studium der Civitas Dei Augustins auf ihn sich verlassen muß. Sommerlad kommt dann schließlich so weit, in Augustin einen Apostel des Umsturzes zu erblicken.

b) Das Staatsideal des heiligen Augustinus.

Am vollkommensten wird der Staatszweck erreicht, wenn im Staatsleben das christliche Sittengesetz geachtet wird, und zugleich

fähige Herrscher an der Spitze stehen. Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.[1]) Wenn unter ihrer Herrschaft das Reich weit ausgedehnt und dauerhaft ist, so ist das eine Wohltat Gottes für die Menschen.[2]).

Aber nicht nur die Regierenden, sondern auch die Untertanen müssen die Gesetze der christlichen Religion treu befolgen, damit auch das irdische Glück vollkommen, wenigstens soweit es möglich ist, erreicht werde.[3]) Es liegt also im Interesse des Staates selbst, daß die christliche Religion allgemein anerkannt und das ganze Leben nach christlichen Grundsätzen geführt werde. Augustin bezeichnet es als einen Wunsch verkehrter Menschen, zu begehren, daß die Könige non curent, quam bonis sed quam subditis regnent.[4]) Christliche Gebieter müssen vielmehr Sorge dafür tragen, daß ihre Untertanen Gott lieben und verehren.[5]) So nennt er in seinem Fürstenspiegel[6]) jene Kaiser glücklich, welche ihre Macht, um die Verehrung Gottes möglichst weit auszubreiten, zur Dienerin seiner Majestät machen. Der Staat erhält also eine über seinen wesentlichen irdischen Zweck hinausgehende Aufgabe von ewiger Bedeutung, wenn christliche Grundsätze in seiner Verwaltung bestimmend sind. Augustin sagt deshalb sogar von der res publica, daß wenn alle die Gesetze Christi beachteten, sie vitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet. (II. 19.) Natürlich muß bei Erfüllung dieser Aufgabe auch der Staat in ein bestimmtes Verhältnis zur Kirche treten, worüber weiter unten gesprochen werden soll.

In dem christlichen Staate ist überhaupt der ganze Geist der Verwaltung ein anderer als im nichtchristlichen. Dieselbe ist nicht mehr auf der Herrschaft der Gewaltigen und der Verknechtung der Schwachen aufgebaut, sondern auf christlicher fürsorgender Liebe und Gerechtigkeit. Neque enim dominandi cupiditate imperant sed officio consulendi: (sc. qui imperant.) Wenn dies zunächst auch von den Hausvätern ausgesagt wird, so gilt es doch von allen christlichen Gebietern, also auch von den Königen. („sic uxori, sic filiis, sic domesticis, sic ceteris, quibus potuerit hominibus.“) Er warnt daher in dem Fürstenspiegel vor dem „extolli“ und der „inanis gloria“, ebenso vor Herrschsucht; überhaupt soll das Staatsleben des Christen übernatürlich bestimmt sein von der Liebe zu

[1]) V. 19. S. 230. — [2]) IV. 3. S. 149. — [3]) II. 19. S. 77. — [4]) II. 20. S. 75.
[5]) XIX. 14. S. 380. — [6]) C. D. V. 24.

Gott und soll zum Ziel das ewige Heil haben. Dann tritt wahres Glück ein, einstweilen in der Hoffnung, dann aber in der ewigen Vollendung.

Augustin verlangt vom Fürsten, daß er ein wahrer Landesvater sei, der ebenso für das ewige wie für das zeitliche Wohl der Seinen Sorge trage.

Dabei darf man aber wiederum nicht übertreiben und mit Schmidt (Jahrb. VI. S. 248) sagen, der Staat sei dem heiligen Augustin nur Erziehungsanstalt gewesen, die an Rechtsgrundsätze sich weiter nicht mehr zu binden habe, sondern dem Einzelnen mit väterlicher Autorität und diskretionärer Gewalt gegenüberstehe. Augustin verlangt auch vom christlichen — und erst recht vom christlichen — Fürsten, daß er gerecht herrsche, daß er strafe,[1]) „pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae". Es ist also nicht richtig, soweit es den Fürsten betrifft, daß die „Strafe wesentlich correctio sei und nicht zunächst den Sinn habe, die Ehre des Rechts herzustellen". Das ist auch nicht der Sinn, wenn Augustin verlangt, der Fürst solle sich, wenn er eine Strafe nachläßt, von der Hoffnung auf Besserung leiten lassen, dagegen nicht von dem Gedanken, der Ungerechtigkeit Straflosigkeit zu gewähren. Wir müssen überhaupt im Auge behalten, daß die Pflicht dieser väterlichen Fürsorge zunächst von den Hausvätern gefordert wird; aber auch da heißt es schon: Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre verum etiam cohibere a peccato vel punire peccatum, ut aut ipse qui plectitur corrigatur experimento, aut alii terreantur exemplo.

Es muß eben wieder hervorgehoben werden, daß der heilige Kirchenlehrer dem Staate nichts abspricht, was ihm wesentlich zukommt. Wesentlich aber ist dem Staate die Pflege der Gerechtigkeit. Andrerseits geht doch aber Kolde[2]) zu weit mit seiner Behauptung, überall (!) stelle sich Augustin auf den Boden der bestehenden Ordnung, so ungerecht sie auch erscheinen möge. So anerkennenswert es ist, daß Kolde die Auffassung Sommerlads von Augustin als eines Revolutionärs zurückweist, so durfte ihm doch auch nicht die richtige Ansicht Euckens entgehen, daß durchgehends bei Augustin das Streben walte, von dem ersten natürlichen Bestande der Dinge zu einer übernatürlichen Stufe fortzuschreiten und aus der Kraft des weltüberlegenen Gottesgeistes die Wirk-

[1]) Vgl. ep. 134. *Goldbacher* III. S. 86, an den Prokonsul Apringius: illius (provinciae) terribiliter gerenda est administratio. — [2]) *Kolde,* l. c. S. 8.

lichkeit von Grund auf zu erneuern. Wir sahen schon oben, wie Eucken, der Augustin aus Widersprüchen wie zusammengesetzt findet, der eben vorgetragenen Ansicht selbst widerspricht; sein Widerspruch soll noch weiter unten gewürdigt werden. — Kolde nun geht so weit, den heiligen Augustinus zu einem Verteidiger der Sklaverei zu machen. Er weist auf Civ. Dei XIX. 15 hin, wo Augustin die Sklaverei als eine Folge der Sünde hinstellt, und behauptet dann als Ansicht Augustins: „Da nun aber einmal diese Strafe vom gerechten Gericht Gottes eingeführt ist, so darf sie auch nicht durchbrochen werden". Danach hätte Augustin gegen jede Freilassung von Sklaven auftreten müssen, wovon er doch so weit entfernt war, daß er einmal, wie Kolde selbst zugibt, „die Sklaverei als eine Ungerechtigkeit der einen und als ein Unglück der anderen erklärt hat". Es liegt augenscheinlich ein großes Mißverständnis des etwas schwierigen Kapitels bei Kolde vor. Er liest bei Augustin, die Sklaverei gehöre zu Gottes Ordnung und sein Gesetz befehle, diese nicht zu stören. Augustin aber meint, daß Gottes Gesetz befehle, die natürliche Ordnung zu erhalten, verbiete, sie zu stören. „Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati." Das Gesetz, diese natürliche Ordnung zu bewahren, übe auch einen ordnenden (ordinatur[1]) sc. poenalis servitus) Einfluß auf die als Strafe verhängte Sklaverei aus. Jenes Gesetz bewahrt seine Geltung, „quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute cohercendum". Darum sollen die Sklaven nach der Mahnung des Apostels ihren Sklavenstand gewissermaßen zu einem freien machen, indem sie in treuer Liebe dienen, si non possunt a dominis liberi fieri. Allerdings spricht sich Augustin damit noch nicht für die Aufhebung der Sklaverei aus, aber doch nicht, weil er grundsätzlich an derselben festhalten will, sondern wohl wegen der Unmöglichkeit, zu seiner Zeit eine solche Forderung durchzusetzen.[2]) (si non possunt a dominis

[1]) Kolde hat jedenfalls das „ordinare" statt mit „ordnen", mit „anordnen" übersetzt, was es dem ganzen Zusammenhang nach hier nicht heißen kann. Ep. CCXX. ad Bonifacium, Paris. tom II 1688. pag. 814 N. 7 habe ich ordinare = „anordnen" gefunden. — [2]) Es ist doch aber andrerseits nicht möglich, mit Uhlhorn es so darzustellen, als ob die in damaliger Zeit so oft ausgesprochenen Gedanken von der ursprünglichen Freiheit der Menschen keinerlei Einfluß auf die Freilassung der Sklaven ausgeübt und die Emanzipation der Sklaven nicht wenigstens angebahnt hätten. Ganz bestimmt beweist diesen Einfluß die von Uhlhorn selbst angeführte Stelle bei Gregor d. Gr. (Ep. V. 12.), trotzdem auch da an dem geltenden Recht des Sklavenbesitzers noch festgehalten wird. (Vgl. *Uhlhorn,* Die christliche Liebestätigkeit in der alten

liberi fieri). Wenn endlich Kolde meint, es entgehe Augustin der Einwand, daß, wenn die Sklaverei eine Folge der Sünde wäre, nur ein Teil der Menschen eine doppelte Last zu tragen hätte, da die Sklaven ja auch noch von dem „Kettengeklirr ihrer Menschlichkeit“ erschreckt und verfolgt werden, wie ihre Herren, so übersieht er, wie Augustin diesem Einwande mit den Worten begegnet: quod (ut homo homini condicionis vinculo subderetur) non fit nisi Deo iudicante, apud quem non est iniquitas, et novit diversas poenas meritis distribuere delinquentium. Es ist sehr mißlich, einen heiligen Augustin zu kritisieren, ohne das, was er schreibt, gründlich gelesen zu haben.

Nachdem wir erkannt haben, daß Augustin es für am besten für Zeit und Ewigkeit erachtet, wenn das ganze öffentliche Leben vom übernatürlichen Glauben und nach dem christlichen Sittengesetz geleitet und eingerichtet, kurz übernatürlich bestimmt werde, ist es unbegreiflich, wie Eucken behaupten konnte, Augustin komme nicht dazu, die verschiedenen Berufe bis in das Alltagsleben in ein neues Licht zu stellen und mit höheren Aufgaben zu erfüllen.[1]) Man braucht nur die verschiedenen Briefe Augustins an hochgestellte Staatsbeamte und an andere Persönlichkeiten zu lesen, um zu erkennen, wie unhaltbar Euckens Behauptung ist. Wir erinnern uns, wie er an den Beamten Caecilian schreibt,[2]) er bedaure, daß jener Katechumene bleibe, quasi fideles non possint, quanto sint fideliores atque meliores tanto fidelius ac melius administrare rem publicam. Den Bonifacius hält er davon ab, Mönch zu werden, ostendentibus nobis, quantum prodesset Christi ecclesiis, quod agebas, si ea sola intentione ageres, ut defensae ab infestationibus barbarorum quietam ac tranquillam vitam agerent. Er mahnt ihn: Si ergo tibi bona sunt praestita . . . ab imperio Romano . . . noli reddere mala pro bonis. Si autem mala tibi irrogata sunt, noli reddere mala pro malis: ego Christiano loquor. Schon früher hatte er ihm geschrieben:[3]) Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis bellicis militat. Jeder hat seine von Gott ihm bestimmte Aufgabe zu erfüllen: alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos, vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros. Wir ahnen ja leicht, warum Eucken dem heiligen Augustinus vorwirft, daß er weite Kreise des Lebens

---

Kirche, Stuttgart 1882. S. 362 ff.). Ganz falsch ist die Meinung Koldes, daß Augustin an der Sklaverei festgehalten habe, weil das irdische Leben für den Frommen etwas Gleichgültiges sei. Der Not des Lebens stand Augustin und seine Zeit wahrhaftig nicht gleichgültig gegenüber.

[1]) l. c. S. 268 f. — [2]) ep. 151. — [3]) ep. 189. II. 698. N. 4.

von der vollen Schätzung ausschließe. Augustinus kennt einen Stand der Vollkommenheit und schreibt z. B. an Bonifacius: Maioris quidem loci sunt apud Deum, qui omnibus istis saecularibus actionibus derelictis, etiam summa continentia castitatis ei serviunt. Aber er setzt eben hinzu: Sed unusquisque, sicut apostolus dicit, proprium donum habet a Deo, alius sic, alius autem sic. Wenn nun ein Stand an sich als der vollkommenere erachtet wird, so werden damit die anderen doch noch nicht ihres Wertes, ja hohen Wertes, beraubt.[1] Augustin lehnt es selbst ab, daß ihm nur das als wertvoll gelte, was unmittelbar der Annäherung an Gott diene, unmittelbar das „Seelenheil" fördere,[2] wenn er an seinen zum Christentum bekehrten Freund Martianus schreibt: Modo vero etiam de rebus humanis inter nos nulla dissensio est, qui eas divinarum rerum cognitione pensamus, ne plus eis tribuamus quam modus earum iustissime postulet, nec eas in aliquo contemptu abiciendo, creatori earum Domino rerum caelestium atque terrestrium faciamus injuriam.[3] Auch um Reichtum und Ehrenstellen darf jemand beten, id adtendens, ut ex his secundum deum prosit hominibus.[4] Das Gebet darf lange dauern, cum vacat, id est, cum alia bonarum et necessariarum actionum non impediuntur officia. Immer wieder sehen wir,[5] wie nüchtern und umsichtig Augustin urteilt, und wie weit er, wenn alles berücksichtigt wird, von den schroffen Einseitigkeiten entfernt ist, die ihm von manchen zugeschrieben werden.

So können wir z. B. Sommerlad nicht zustimmen, wenn er behauptet, Augustin habe eine bedenkliche Vorahnung des Lassalleschen Satzes gehabt: Eigentum ist Fremdtum geworden. An eine Aufhebung und Vergesellschaftung des Privateigentums hat der Bischof von Hippo nicht gedacht.[6] Der Auftrag, sich allen Besitzes zu entäußern, wird nicht als ein Gebot, sondern als consilium perfectionis aufgefaßt.[7] Nur die Pflicht der Wohltätigkeit wird eingeschärft und dringend nahe gelegt, wenn den Reichen gesagt wird, daß den Armen gehöre, was sie über Bedarf besäßen. Wenn es auch als das Größere anzusehen ist, wenn einer sich allen

[1]) Vgl. über die in dieser Beziehung so oft gemachten falschen Schlüsse *Denifle,* Luther und Luthertum, Mainz 1904. I. S. 184 ff. — [2]) l. c. S. 269. — [3]) ep. 258. Parisiis II. S. 883 F. — [4]) ep. 130. *Goldbacher,* III. S. 53. S. 66. 64. — [5]) Vgl. auch ep. 262. 245. 231. 138. 140. 154. 157. — [6]) Vgl. im übrigen zu der ganzen Frage *Schilling,* Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1908. S. 162 ff. — [7]) ep. 157. *Goldbacher,* III. S. 480 f.

Reichtums (nicht: Eigentums) als einer überflüssigen Last entledigt, so darf man doch das Geringere nicht verurteilen, wenn nämlich jemand seinen Reichtum behält, aber davon gern den Armen mitteilt und bereit ist, ihn aufzugeben, falls er entweder den Reichtum oder Christus verlieren soll. Reichen der letzteren Art die ewige Seligkeit abzusprechen, ist ihm nicht militare, sondern rebellare.

Auch Reuter kommt nur infolge einer mißverstandenen Stelle bei Augustin zu der Behauptung, daß die Überzeugung von dem sittlichen Wert des irdischen Besitzes (Privatbesitzes) keine unbedingt sichere bei ihm gewesen sei. Es handelt sich um ep. 185. (Paris. II. N. 35.)[1]) Die Stelle lautet: Ipsos (Donatistas) certe adtendant quondam suos, iam nostros socios et fraterna nobis dilectione coniunctos, quemadmodum sua teneant, non solum ea, quae habebant, sed etiam nostra, quae non habebant. Quae tamen, si pauperum compauperes sumus, et nostra sunt et illorum: si autem privatim, quae nobis sufficiant, possidemus, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus. Reuter übersetzt: „Alles das, was wir privatim haben, (!) gehört nicht uns, sondern den Armen, für die wir gewissermaßen die Kuratel führen . . .“ Es handelt sich doch hier gar nicht um den Privatbesitz der Katholiken, sondern um das für die Armen bestimmte Kirchengut der Katholiken und Donatisten. An diesem haben wir, meint Augustin, wenn wir Arme mit jenen (einst donatistischen Armen sind) Mitbesitz; wenn wir aber genügenden Privatbesitz haben, dann gehören uns jene (Kirchen-) Güter gar nicht, da sie eben für die Armen bestimmt sind. Auch Schilling hat übrigens, wie es scheint, die Stelle nicht richtig aufgefaßt. Jedenfalls handelt es sich, das muß gegen Reuter entschieden hervorgehoben werden, bei dieser Stelle nicht um eine Würdigung des Privateigentums.

Sicherlich bringt Augustin durch seine Lehren über Besitz und Reichtum nicht die Grundlagen des Staates ins Wanken. Selbst in bezug auf das Kirchengut schreibt er ja dem Staate das Recht der Entscheidung in Streitfragen zu.[2]) Der Staat hat also die rechtlichen Verhältnisse alles Eigentums zu regeln. Die Voraussetzung dafür ist aber der Privatbesitz von Geld und Gut.

Wir haben uns noch mit einem Einwande Reuters zu beschäftigen. Das Staatsideal Augustins kann offenbar nur ver-

---

[1]) *Reuter*, l. c. S. 383. — [2]) ep. 93.

wirklicht werden, wenn das Christentum allenthalben im öffentlichen Leben zur Geltung gebracht wird, was nur geschehen kann, wenn eine allgemeine sittliche Erneuerung angestrebt wird. Nach Reuter soll aber unser Kirchenvater öfters „ein auf diese universelle sittliche Reform gerichtetes Unternehmen" als bedenklich bezeichnet haben (z. B. ep. 95 § 2): „Die Weltkinder" als solche sind nicht zu bessern — sie müssen losgerissen werden von dem Zusammenhange mit dem „Weltleben". Soll das aber geschehen, so ist es doch die Aufgabe „der Christen", wenigstens zeitweilig mit denselben zu verkehren. Das könnte aber augenscheinlich nur in dem Falle geschehen, wenn sie (zeitweilig) in die Verhältnisse des geselligen Verkehrs wirklich einträten. Indessen die dann unvermeidliche Akkomodation würde ja jene selbst in das Weltliche verstricken. Das ist aber im höchsten Grade gefährlich, — gefährlich der Gebrauch des einzigen Mittels, durch welches eine soziale Reform zu bewirken ist! — In der Tat ein höchst charakteristisches Geständnis". — So weit Reuter (l. c. S. 392). Wenn man nun den 95. Brief Augustins liest, muß man über die Unvollständigkeit und Tendenz der Reuterschen Darlegung staunen. Augustin führt in dem genannten Briefe an Paulinus von Nola den Satz durch: tota vita hominis tentatio est. Er spricht dabei nicht bloß von den Gefahren des geselligen Lebens für die Geistessammlung, sondern auch von den Gefahren der Seelenleitung, von der Schwierigkeit des Predigtamtes. Will er nun etwa wegen dieser Schwierigkeiten und Gefahren alles dies aufgeben? Nicht im geringsten! „Novi", so sagt er schließlich, „omnes molestias temporales pro veritate Dei et salute aeterna nostra et proximi patienter fortiterque tolerandas. Novi etiam proximo ad hoc consulendum omni studio caritatis, ut istam vitam recte gerat propter aeternam". Und wenn man auch mit dem Psalmisten sprechen möchte: Quis dabit mihi pennas sicut columbae et volabo et requiescam? Ecce elongavi fugiens et mansi in deserto . . .", so muß man sich doch vergegenwärtigen: Verum tamen etiam in deserto ipso fortassis expertus sit, quod adiungit: Expectabam eum, qui me salvum faceret a pusillanimitate et tempestate. Nempe ergo tentatio est vita humana super terram". Es ist also nicht richtig, anzunehmen, daß Augustin eine Weltflucht gepredigt habe, bei der zur Sicherung des eigenen Seelenheils die pflichtmäßige Fürsorge für das Wohl anderer vernachlässigt würde. So hat er den Bonifacius geradezu davon abgehalten, Mönch zu werden, und einer gewissen Ecdicäa macht er ernstliche Vorhaltungen darüber,

daß sie gegen den Willen ihres Gatten den Witwenschleier genommen und das Hausgut verschenkt hatte. Er schreibt ihr, daß, selbst wenn der Gatte zu unpassendem Aufwand sie zwänge, sie „in superbo cultu cor humile“ haben könnte.[1])

Pessimismus.

Man hat dem heiligen Augustinus „moralischen Pessimismus“, eine „finstere Ansicht vom Leben“ zugeschrieben und behauptet, er habe „die Betrachtung des Weltlebens als eines Jammertales vorbereitet.“ Für uns besteht hier im wesentlichen nur die Frage, ob sein „Pessimismus“ lähmend auf die Verwirklichung seines Staatsideals wirken müsse.

Es ist richtig, daß nach Augustin der bei weitem größere Teil der Menschheit der ewigen Verdammnis anheimfällt,[2]) und insofern kann man bei ihm von „moralischem Pessimismus“ [3]) sprechen, ohne jedoch zu vergessen, daß er auch die Auserwählten zahlreich nennt. Indes kann diese Lehre von dem kräftigen Streben, das christliche Staatsideal Augustins zu verwirklichen, nicht abhalten, da ja unbekannt ist, wie viele und wer im einzelnen Falle zu den Auserwählten gehört oder nicht. „Für Augustinus“, sagt O. Rottmanner[4]) richtig, „waren in der Theorie nur wenige (?), in der Praxis alle prädestiniert.“

Weiter aber von einer finsteren Ansicht Augustins vom Leben, von einer einseitigen Auffassung der Erde als eines Jammertales bei ihm zu sprechen, ist einfach nicht richtig. Man darf doch nicht, wie das Kolde tut, ganz ausführlich die Klagen Augustins über das Elend in der Welt schildern, während mit einigen Sätzen abgefertigt wird, was er Gutes und Schönes in der Welt sieht und hervorhebt. Augustin schildert in Civ. Dei XXII. 22—24 mindestens ebenso eingehend das Gute wie das Schlimme in der Welt. Zudem ist zu beachten, daß Augustin die christliche Lehre von der ewigen, vollkommenen, übernatürlichen Seligkeit gegen solche zu verteidigen hat, welche „hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt“.[5]) Ihnen gegenüber hebt er mit aller Entschiedenheit hervor, daß im Vergleich mit jenem ewigen Leben das irdische,

---

[1]) ep. 262 Paris. S. 892 N. 10 A. — [2]) Civ. Dei XXI. 12. — [3]) Es ist doch aber wenig angebracht, zum Beweise seines moralischen Pessimismus seine Klagen über die physischen Übel zu schildern, wie es Kolde tut. S. 25. 26. — [4]) Vgl. *P. Romeis,* Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche Christi nach der Lehre des heiligen Augustin. Paderborn 1908. S. 106. Anm. — [5]) Civ. Dei XIX. 4.

selbst wenn es mit zeitlichen Gütern reich gesegnet ist, höchst elend erscheine. Trotzdem kann auch hier auf Erden schon einer glückselig genannt werden, wenn er das irdische Leben so gebraucht, daß er damit jenes heiß ersehnte und standhaft erhoffte ewige Leben erreicht, spe illa potius, quam re ista.[1]) Wir sehen wiederum, wie das Natürliche bei Augustin durch das Übernatürliche nicht seines natürlichen Wertes beraubt wird, sondern eine erhöhte Bedeutung erhält. Nur den Vergleich mit dem Übernatürlichen kann das Natürliche nicht aushalten. Augustin sieht ja doch nirgends durchaus Böses. „In ipsis postremo erroribus et falsitatibus defendendis quam magna claruerint ingenia philosophorum atque haereticorum, quis aestimare sufficiat?“[2]) Freilich, christlicher Ernst prägt sich in seiner Lebensanschauung aus, um so mehr, je ernster die Zeitverhältnisse sind. Finster ist aber seine Ansicht vom Leben nicht. Er verlangt geradezu von den Gerechten, daß sie gegen unwürdige oder unmäßige Traurigkeit ankämpfen.[3]) Er weiß, daß alle zeitlichen Beschwerden geduldig und starkmütig zu ertragen sind. Ein so gemäßigter „Pessimismus“ lähmt gewiß nicht die Teilnahme an den irdischen Aufgaben des Staates; er rät zum goldenen Mittelweg zwischen Untätigkeit und maßlosem Ehrgeiz.[4])

Patriotismus Augustins.

Wer nicht erkannt hat, welchen Wert und welche Bedeutung der heilige Augustin dem Staate als solchem beilegt, wird von vornherein geneigt sein, ihm den Patriotismus abzusprechen. Die rechte Würdigung seiner Lehren aber macht aufmerksam auf die mannigfachen Äußerungen lebhaften Nationalgefühls und echter Vaterlandsliebe, die sich bei ihm finden.

Man lese doch seine großartige cohortatio ad Romanos in Civ. Dei II. 29, seine tief bewegten Worte an die „indoles Romana laudabilis“, an die „progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum. Wenn man ihn den Sieg über den Gothenkönig Radagaisus schildern hört,[5]) vermeint man aus der Wärme und Lebhaftigkeit des Ausdrucks einen Römer der klassischen Zeit zu

[1]) sc. beatus. Civ. Dei XIX. 20. S. 389. Da stellt es nun Kolde als eine Ansicht Augustins hin, in der Hoffnung könnten wir noch nicht glücklich sein (!). (S. 27.) — [2]) Civ. Dei XXII. 24. S. 613. — [3]) C. D. XXII. 23. — [4]) ep. 48. *Goldbacher* S. 138. — [5]) uno die tanta celeritate sic victus est, ut ne uno quidem non dicam extincto, sed vulnerato Romanorum multo amplius quam centum milium prosterneretur eius exercitus atque ipse mox captus poena debita necaretur. Civ. Dei V. 23. S. 235.

vernehmen. Die Vaterlandsliebe gehört nach ihm zu den res ad mores probos pertinentes und ist divinis vocibus durch die Propheten dem Judenvolke besser empfohlen werden als den Heiden durch die heidnischen Philosophen.[1]) Er rühmt die Vaterlandsliebe der alten Römer und bezeichnet sie als Grund dafür, daß Gott ihnen ihr imperium gloriosum gegeben habe.[2]) Daß er den Wert der aufopfernden Tätigkeit für das Vaterland auch im Christentume nicht verkennt, geht daraus hervor, daß er den Tod jener Freunde am meisten betrauert, quorum sunt humanae societati officia necessaria.[3]) Der Untergang des jüdischen Staates erscheint ihm als eine Strafe Gottes, welche nicht verhängt worden wäre, wenn die Juden Gott treu geblieben wären.[4]) Man darf also doch nicht behaupten, Augustin sehe in der Eroberung Roms kein nationales Unglück.[5]) Er empfindet schon das Unglück, das den Staat betroffen hat (Romanum imperium adflictum est C. D. IV. 7), aber Augustin ist kein Schwarzseher, unterschätzt wohl auch die Größe der Gefahr. Er erinnert daran, wie ja auch in früheren Zeiten Rom nach schweren Niederlagen sich wieder erholt habe und will auch jetzt die Hoffnung auf den Bestand des Reiches keineswegs aufgeben. Quis enim de hac re novit voluntatem Dei? (C. D. IV. 7). Der Bischof von Hippo konnte es doch wahrlich nicht als seine Aufgabe betrachten, in den allgemeinen Jammer mit einzustimmen, zumal das Unglück des Staates laut dem Abfall von den heidnischen Göttern zur Last gelegt wurde. Ihm kam es darauf an, zu verteidigen, zu trösten und aufzurichten. So wird es leicht erklärlich, daß man bei ihm von „patriotischen" Klagen und Schmerzensergüssen, welche doch wenig nützten, nicht viel liest. Aber ihm deswegen das nationale Empfinden abzusprechen, geht nicht an.

Aber, so könnte man mit Kolde einwenden, Augustin sieht es doch als bedeutungslos an, unter wessen Herrschaft der dem Tode entgegengehende Mensch lebt, wenn die Herrschenden nichts Gottloses und Unbilliges verlangen. (C. D. V. 17.) Man muß diesen Ausspruch im Zusammenhange betrachten. Augustin wendet sich

---

[1]) Civ. Dei XVIII. 41. S. 320. — [2]) Civ. Dei V. 18. S. 228. — [3]) Civ. Dei XIX. 8. S. 368. — [4]) Civ. Dei V. 18. XVII. 2. S. 199. — [5]) Kolde S. 18. Die Kühnheit seiner Behauptungen ist hier ebenso groß wie die Flüchtigkeit seiner Arbeit. (vivat homo moriturus heißt bei Kolde: Die Menschen werden sterben; incolumitas, die persönliche Sicherheit, gibt er wieder mit „Wohlfahrt" des Staates; dignitates, die Ehrenstellen, heißt bei ihm „Ansehen". Zudem verallgemeinert er, was Augustin bloß von der römischen Fremdherrschaft aussagt. (C. D. V. 17).

nicht gegen das berechtigte Nationalgefühl; das steht hier gar nicht in Frage; sondern er bekämpft jenen maßlosen Nationalstolz, der, wie bei den Römern, im Verlangen nach Kriegsruhm und Weltherrschaft aufgeht. Wie bedeutungslos diese Ruhmgier und Herrschsucht ist, will er darlegen. Daher fragt er: Tolle iactantiam et omnes homines, quid sunt nisi homines? Unter denselben Gesetzen, welche die Römer den Besiegten auferlegten, standen sie ja selbst. Die Lage der Besiegten war ja schließlich von der Lage der Sieger nicht mehr verschieden. Wir beachten dabei, daß ein Provinziale spricht, der von den Segnungen der römischen Herrschaft überzeugt ist und die Blüte der Provinzen unter der geordneten kaiserlichen Verwaltung im Auge hat. — Aber hält Augustin den Staat nicht doch für bedeutungslos, da ja nach ihm die Christen „Fremdlinge *in ihrem Vaterlande“ sind und ein himmlisches Vaterland* erwarten? (Vgl. Kolde S. 19.) Darauf erwidern wir, daß es doch offenbar nicht dem richtigen Denken entspricht, darum, weil Augustin das himmlische Vaterland der Christen für überaus wertvoller als das irdische hält, anzunehmen, letzteres habe seinen Wert für ihn verloren. Immer wieder treffen wir auf die Voraussetzung, daß die gebührende Hochschätzung des Übernatürlichen das Natürliche seines Wertes beraube, als ob Natur und Übernatur Gegensätze wären. Bezeichnend ist hierfür der beleidigende Satz, mit dem Kolde seine Erörterungen über den Patriotismus des heiligen Augustinus beginnt: „Mit der Wertschätzung der Kirche hängt es zusammen, daß Augustin einen wahren Patriotismus nicht kennt.“ Wir erkannten schon oben die Überzeugung des großen Kirchenlehrers, daß gerade durch die allgemeine getreue Befolgung der Lehren des Christentums, welche ja die Kirche verkündet, am besten für das Staatswohl gesorgt werde.

Das ist auch Reuter entgegenzuhalten, welcher aus dem Briefwechsel Augustins mit dem Heiden Nectarius seinen Mangel an Patriotismus nachweisen will. (Augustinische Studien S. 386.)

In der Heimatstadt des Nectarius hatte eine arge Beschimpfung und Verfolgung der Christen durch den zuchtlosen heidnischen Pöbel unter augenscheinlicher, wenigstens geheimer Billigung durch die Obrigkeit stattgefunden. Um die zu erwartende schwere Bestrafung der Stadt abzuwenden, sucht Nectarius die Vermittelung des Bischofs von Hippo in einem Briefe nach, in welchem er mit großem Nachdruck die Liebe zur Vaterstadt (patria) betont. Ihm antwortet der Bischof (ep. XCI. Goldbacher III. S. 427): Jam senio frigescentibus membris fervere animum tuum patriae caritate nec

miror et laudo teque non tantum tenere memoriter, verum etiam vita ac moribus demonstrare, quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis, non invitus immo etiam libens accipio. Er verspricht ihm auch, daß milde aber doch abschreckend verfahren werden solle; wie, das stehe in Gottes Hand. Schuldig seien eigentlich alle, doch sei ein Unterschied zu machen zwischen mehr oder minder Schuldigen, Eingeschüchterten, Wollenden, Tätern, Urhebern. Sed de immissione suspicionem putemus esse non veritatem nec ea discutiamus, quae nisi tormentis eorum, per quos inquiruntur, inveniri omnino possunt.[1]) Nicht Haß, sondern barmherzige Fürsorge für die Zukunft treibe die Christen. Da nun aber Nectarius so lebhaft seine Vaterlandsliebe betont hatte, so macht ihn Augustinus darauf aufmerksam, daß in der Abschaffung des Heidentums die beste Fürsorge für das Vaterland bestehe. Nihil enim homines tam insociabiles reddit vitae perversitate, quam illorum deorum imitatio. Nectarius möge also mit den anderen das Christentum annehmen. Tunc patriam tuam florentem videbis non opinione stultorum sed veritate sapientium, cum haec patria carnalis generationis tuae portio fuerit illius patriae, cui non corpore sed fide nascimur. Wir treffen also die schon oben dargelegten Gedanken Augustins wieder an. Es ist demnach schon nicht richtig, wenn Reuter es so darstellt, als ob Augustin in seinen beiden Antwortschreiben weiter nichts als „die Bekehrung des Nectarius zu dem Glauben an das echte Vaterland bezweckte.“ Tatsächlich erkennt er die Vaterlandsliebe des Bittstellers als berechtigt an, tröstet ihn und verweist auf die christliche Milde. Daß er aber auch dem ergrauten Heiden, der in den überschwänglichsten Redewendungen die Liebe zum irdischen Vaterlande rühmt, die Liebe zum höheren himmlischen Vaterlande ans Herz legt, entspricht ebenso sehr seinem bischöflichen Amte, wie seiner Überzeugung vom wahren Staatswohl. Von „Zynismus“ ist doch Augustin fern. Wenn deshalb Reuter sagt (S. 390): „Das also ist der »christliche« Patriotismus des Bischofs von Hippo Regius. Christlich mag man diese Denkweise nennen; aber patriotisch? — Das hat man zu verneinen“, so beachten wir, daß für Augustin Patriotismus und christliche Denkweise sich nicht ausschließen, sondern im Gegenteil

[1]) Auch eine Stelle, aus welcher hervorgeht, wie abgeneigt Augustin der Tortur ist, wenn er auch, was aussichtslos gewesen wäre, deren allgemeine gesetzliche Abschaffung nicht gefordert hat. Civ. Dei XIX. 6 hält er sie übrigens für ein notwendiges Übel.

gerade durch die christliche Denkweise der Patriotismus sowohl für das irdische wie für das himmlische Vaterland die vortrefflichsten Richtlinien findet. Natur und Übernatur schließen sich nicht aus, sondern das Natürliche wird durch das Übernatürliche vervollkommnet.

IV. Ursprung des Staates.

Wenn wir uns die Frage nach dem Ursprunge des Staates bei Augustin richtig beantworten wollen, müssen wir streng unterscheiden zwischen dem Ursprung des Staates seinem Wesen nach als einer „hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata" und dem Ursprung der geschichtlichen Staaten. Am allerwenigsten darf man aber, wie das Kolde in geradezu verblüffender Weise tut, den Ursprung der „civitas terrena" mit dem Ursprung des Staates verwechseln.

Der Staat beruht nach Augustin auf der von Gott zum gesellschaftlichen Leben bestimmten und veranlagten Natur der Menschen.[1]) Darum hat ja Gott aus einem Menschen das gesamte Menschengeschlecht hervorgehen lassen, um den Menschen die Eintracht nahe zu legen.[2]) Die Heiraten unter Blutsverwandten, die am Anfang nötig waren, sind dann später gewissenhaft vermieden worden, damit die Menschen zur Pflege der nützlichen und geziemenden Eintracht durch mannigfache, verschiedenartige Verwandtschaftsbande miteinander verknüpft würden.[3]) So wird dann für die Menschen (mortales) die Verbindung zwischen Mann und Frau zu einer Wurzel des Staates.[4])

Vermöge dieser Naturanlage wird der Mensch gedrängt, in friedlichen gesellschaftlichen Verkehr mit womöglich allen Menschen zu treten.[5]) Läßt sich dabei der Mensch von der durch göttliches Gesetz befohlenen Nächstenliebe leiten, so kommt er in eine geordnete Eintracht mit den Mitmenschen, vermöge deren er niemandem schadet, dagegen nach Möglichkeit jedem nützt.[6]) Hieraus entsteht zunächst die pax domestica als „der Hausgenossen geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen."[7]) Die Familie aber, in welcher diese auf der Liebe gegründete pax domestica sich findet, soll Anfang oder Teil des Staates sein, in welchem dann eine gleichgeartete geordnete Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen zum Ausdruck kommt.[8])

[1]) XIX. 12. S. 375. — [2]) XII. 23. S. 550. — [3]) XV. 16. S. 91. — [4]) XV. 16. S. 93. — [5]) XIX. 12. S. 375. — [6]) XIX. 14. S. 380. — [7]) XIX. 14. S. 381. — [8]) XIX. 16. S. 383.

So würde sich wenigstens der Idealstaat entwickeln, in welchem die von Gott gewollte natürliche Ordnung zum Ausdruck gelangte.

Aber die Natur des Menschen ist durch die Sünde verschlechtert, wenn auch nicht ganz und gar verdorben.[1]) Da nun zudem die geschichtlichen Staaten von der von Gott abgewendeten Menschheit, der civitas terrena, begründet worden sind, so hat bei ihrem Entstehen und ihrer Gestaltung nicht bloß die gesellige Naturanlage der Menschen, sondern auch die Sünde ihren Anteil, indem hochmütige Herrschsucht, die sich an Stelle Gottes setzte, den ihr beliebten Frieden den Menschen aufzwang.[2]) Sie sind civitates terrenae geworden, die jedoch nicht als „Inbegriff der Sünde" bezeichnet und grundsätzlich abgelehnt werden können, was Augustin nirgends tut. Als civitates haben sie eben ihre Berechtigung, insofern auch in ihnen die von Gott begründete Naturanlage des Menschen ihre Befriedigung findet.

So wird es verständlich, daß Augustin den Staat, die Herrschaft, als ein Gut betrachtet, welches Gott den Guten wie den Bösen ganz nach seiner gerechten Anordnung verleiht.[3]) Gott ist demnach der Urheber selbst der civitas, welche als Gestaltung der civitas impiorum erscheint, indem er die Reiche nach nicht ganz von uns zu erkennendem Weltplan als Belohnung für Tüchtigkeit und Tugend entstehen, zur Strafe für Treulosigkeit vergehen läßt. Augustin könnte nimmermehr Gott zum Urheber der Staaten machen, wenn er sie wirklich als „Inbegriff der Sünde" auffaßte.

Wir müssen nach alledem die Meinung Reuters und anderer ablehnen, daß nach Augustin die Entstehung des Staates nur denkbar sei als Folge der Sünde.[4]) Reuter legt dar, daß Augustin in Civ. Dei XIX. 15 auf den Urstand der Menschen zurückgehe, um zu zeigen, daß der ordo naturalis durch die Begründung einer Herrschaft der Menschen verkehrt worden, die Verknechtung des einen durch den anderen durch die Sünde verschuldet sei. Wenn Reuter aber weiter sagt, daß alles, was Staat heiße, auf diesen Unterschied basiert sei, so legt er gerade in Augustins Ausführungen etwas hinein, was dieser ablehnt. Im vorigen Kapitel hat ja Augustin gerade ausgeführt, daß die Herrschaft nicht auf Herrschsucht und Verknechtung gegründet sein solle. Und nun sagt er: Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Zum Beweise dafür macht Augustin darauf aufmerksam, daß Gott die

[1]) XII. 5. XII. 3. S. 515. XIX. 12. S. 375. XIX. 13. — [2]) XIX. 12. — [3]) IV. 34. V. 21. — [4]) l. c. S. 135.

ersten Gerechten überhaupt nicht als Könige über Menschen, sondern als Hirten eingesetzt hat, ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum. Man könnte ja, wenn man diese Worte für sich allein betrachtet, schließen, Augustin betrachte jegliche Staatenbildung und Herrschaftsbegründung als widersprechend mit dem Naturzustand; aber dem ganzen Zusammenhange nach will er nur eine Gewaltherrschaft, die zur Verknechtung führt, ablehnen, das dominari in diesem Sinne als den Absichten Gottes entgegen hinstellen. Tatsächlich spricht er auch weiterhin nur von der Sklaverei als einer Folge der Sünde, während er vorher als von dem „naturalis ordo" gefordert jenes imperare in Familie (und Staat) bezeichnet hatte, vermöge dessen „qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia." Es geht auch hier wieder als Resultat der Untersuchung hervor: Nicht den „Staat", wohl aber die mangelhafte Gestaltung desselben betrachtet Augustin als Folge der Sünde.

Was Kolde[1]) zur Begründung der vermeintlichen „Ansicht Augustins von der Entstehung des Staates" anführt, „die ihn ganz und gar als den Inbegriff der Sünde und als Folge der Abkehr der Menschheit von Gott hinstellt", ist nicht stichhaltig. Die betreffenden Stellen bei Augustin beziehen sich nicht auf den Staat als solchen, sondern auf die civitas terrena im weitesten Sinne, als societas impiorum, und ihre sichtbaren Gestaltungen in geschichtlichen Staaten, insofern sie diese societas erscheinen lassen. Diese societas ist freilich auf der sündhaften Abwendung der Menschen von Gott begründet, sie bildet den Gegensatz zur civitas Dei, setzt sich in hochmütiger Überhebung an Stelle Gottes. Trotzdem ist nicht alles, was von ihr angestrebt wird, nicht alles, was sie schafft, „Inbegriff der Sünde" und ganz und gar verwerflich. Die pax terrena, welche sie in ihren Staaten anstrebt, ist ein Gut, ihre Staaten sind als solche ebenfalls etwas Gutes, weil sie in letzter Linie Gott zum Urheber haben, und weil auch die Natur der Bösen nicht so durch die Sünde verdorben ist, daß dieselben nichts Gutes, wenigstens natürlich Gutes mehr leisten könnten. Das sind die wahren Anschauungen Augustins, die es uns erst begreiflich machen, warum er auch den nichtchristlichen Staaten ihre Berechtigung

[1]) l. c. S. 5.

zugesteht und auch die Christen zur Pflicht des Gehorsams gegen sie in allen Dingen verbindet, welche der wahren Religion nicht widerstreiten.

V. Verhältnis von Kirche und Staat.

Es ist zunächst daran festzuhalten, daß Augustin nicht daran denkt, in seinem Werke de civitate Dei das Verhältnis von Kirche und Staat eigens zu behandeln. Er vergleicht Ursprung, Wachstum und Ende der civitas terrena und der civitas Dei, d. h. der irdisch gesinnten Bürgerschaft und der Bürgerschaft Gottes miteinander, und nur aus gelegentlichen Bemerkungen in diesem Hauptwerke und vornehmlich in den Briefen lassen sich Schlüsse auf seine Anschauungen über das Verhältnis der beiden Größen zu einander ziehen.

Freilich handelt es sich in der „Civitas Dei" nicht bloß um die unsichtbaren und ihrem Umfange nach unerkennbaren Reiche der Guten und der Bösen, sondern es werden auch ihre sichtbaren Gestaltungen zum Vergleich einander gegenübergestellt. Die formae civitatis terrenae nun sind die geschichtlichen Staaten bis auf Augustins Zeit. Die sichtbare Gestaltung der civitas Dei, das Reich Gottes[1]) auf Erden ist die Kirche. Das Verhältnis der Kirche zum

[1]) Wenn Reuter (l. c. 118 ff.) meint, Augustin nenne nicht die sichtbare, von den Bischöfen regierte Kirche das Reich Gottes, sondern verstehe darunter die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, so ist seine Ansicht abzulehnen. Tatsächlich bezeichnet Augustin an vielen Stellen (V. 24; XIV. 13; XVII. 1; XVII. 12; XVII. 16. 20; XVIII. 29. 31. 35 und öfters) die sichtbare Kirche als Reich Gottes oder Reich Christi, und gerade auch XX. 9 heißt es: Alio modo igitur intellegendum est regnum coelorum, ubi ambo sunt, et ille scilicet, qui solvet, quod docet, et ille, qui facit . . . alio modo autem regnum coelorum dicitur, quo non intrat nisi ille, qui facit. Ac per hoc, ubi utrumque genus est, ecclesia est, qualis nunc est . . . Daraus ergibt sich, daß zum irdischen Reiche Gottes auch die Sünder gehören, daß es also nicht die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, sondern die sichtbare Kirche ist. Allerdings kann man nur von den „Heiligen" in der Kirche sagen, daß sie wirklich herrschen, da es sich eben um eine geistige Herrschaft über alles Niedrige, über die vitia, die Leidenschaften, handelt. „Regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius." Diese „Heiligen" bilden also in vorzüglicherer und eigentlicher Weise das Reich Christi innerhalb seines sichtbaren Reiches auf Erden, der Kirche. A potiori scheint um ihretwillen Augustinus die Kirche das Reich Gottes zu nennen in ähnlicher Weise, wie er ja auch die sichtbare Kirche civitas Dei nennt, als sichtbare Erscheinung jener eigentlichen civitas Dei, welche aus der Gemeinschaft der Auserwählten besteht. Andrerseits ist ja doch aber auch Augustin schärfster Gegner der Ansicht, daß zur sichtbaren Kirche, also zum Reiche Gottes, wie sie nun

Staat muß sich nun verschieden gestalten, je nachdem derselbe ein christlicher oder nichtchristlicher ist. Der nichtchristliche Staat (domus hominum, qui non vivunt ex fide) nun sucht durch das Einverständnis der Bürger über die zum vergänglichen Leben gehörigen Dinge den irdischen Frieden aufrecht zu erhalten. Dieses Friedens bedarf auch die Kirche, und darum beobachtet sie auch die Gesetze, welche von diesem Staate in weltlichen Dingen erlassen werden. Seine Religionsgesetze aber kann sie nicht beobachten, sondern muß ihnen leidenden Widerstand entgegensetzen, ohne dabei den Gehorsam in jenen Dingen aufzukündigen, welche von diesen Gesetzen nicht betroffen werden. Ebensowenig wie die Gesetze zerstört die Kirche auch die nationalen Sitten und Einrichtungen, bewahrt und schützt vielmehr alles, was dem irdischen Frieden dient, es sei denn, daß etwas davon der christlichen Religion widerspräche. Demnach gestaltet sich das Verhältnis der Kirche zum nichtchristlichen Staat so, daß sie ihn bei Erfüllung seiner wesentlichen Aufgabe unterstützt, während sie durch jenen in ihrer Hauptaufgabe gehindert und bei Verfolgung derselben angefeindet wird. (Vgl. Civ. Dei XIX. 17.)

In ein innigeres Verhältnis tritt der christliche Staat zur Kirche. Augustin spricht ja nicht von einem christlichen Staate. Sein Ideal aber ist ein Staat, in welchem das ganze öffentliche Leben von den Grundsätzen des Christentums durchdrungen und von übernatürlichen Beweggründen und Zielen geleitet ist. Ein solcher Staat erkennt, daß es in seinem eigenen Interesse liegt, wenn möglichst von allen Untertanen und namentlich von seinen Beamten, dem Könige an der Spitze, nach christlichen Grundsätzen gehandelt werde. Da nun aber nicht der Staat, sondern die Kirche den Auftrag hat, christlichen Glauben und christliche Sitte zu verbreiten, so wird der Staat im wohlverstandenen eigenen Interesse die Kirche bei Erfüllung ihrer Aufgabe unterstützen. Das geschieht zunächst einmal dadurch, daß er keine Gesetze gibt, welche der christlichen Religion widersprechen, dann aber auch dadurch, daß er der Kirche seine Machtmittel zur Verfügung stellt, wenn und so weit sie es wünscht. (Vgl. Civ. Dei II. 19; V. 24, 19; VI. 4; XIX. 14; ep. 93,

---

einmal in der heiligen Schrift genannt wird, nur die Heiligen gehören. Darum kann man zwar Reuter recht geben, daß Augustin an dieser Stelle unter der Herrschaft im Reiche Gottes zunächst nicht die Gewalt kirchlicher Würdenträger versteht, aber man kann auch einen Gedanken an diese Gewalt bei Augustin nicht gänzlich ablehnen, indem man seine Erklärung von der „sedes praepositorum“ aus „exegetischer Not“ herleitet.

100, 105, 134, 133, 138, 155, 173, 185, 204.) Damit dürfte der Hauptsache nach dargelegt sein, was der heilige Augustin selbst über das Verhältnis von Kirche und Staat sagt.

Je weniger aber Augustin selbst über die vorliegende Frage sagt, einen um so größeren Spielraum hat man gefunden, um über seine Äußerungen Erwägungen anzustellen und aus ihnen Schlüsse zu ziehen, welche dem großen Kirchenlehrer offenbar ferngelegen haben.

Der Hauptvorwurf, welcher ihm gemacht wird, besteht darin, daß man sagt, er habe dem Staate jede selbständige Berechtigung und Bedeutung genommen und ihn zum Diener der Kirche gemacht. Es ist interessant, diese Schulmeinung in ihren verschiedenen Schattierungen und Erweiterungen zu verfolgen. Nachdem schon Schmidt behauptet hatte: „Einen Staat, das ist Augustins Gedanke, gibt es also nur auf wahrhaft sittlicher, d. h. christlicher Basis",[1]) hat Dorner es als Meinung Augustins hingestellt, der Staat könne nur dann, wenn er der Kirche mit seinen Mitteln zu Gebote stehe, als Staat anerkannt werden.[2]) Reuter, der viel vorsichtiger ist, sagt dann doch auch, und zwar mit Berufung auf Dorner: „Der Staat ist in demselben Maße nur Staat, in welchem er sich den christlichen Normen unterstellt, der wahre Staat der christliche.[3]) Gierke meint dann schon, daß in der Theorie Augustins „im Grunde die Kirche der einzige und wahre Staat sei, dem die weltliche Gewalt als bloßes Werkzeug zu dienen habe". Jene Theorie habe den christlichen Staat postuliert und unter dem christlichen Staat

[1]) Jahrb. VI. S. 247. *Schmidt* erkennt aber noch an, daß nach Augustin auch die Kirche dem Staate diene. Jahrb. XIII. S. 594: „Sie gebraucht den irdischen Frieden des Staatslebens, ja ist sogar für denselben tätig, dient insofern dem Staate . . ." — [2]) l. c. S. 301. Indessen schwächt er wenigstens etwas diese schroffe Behauptung ab, indem er sagt: „Nun kann man zwar nicht sagen, daß wenn der Staat der Kirche solchen Dienst verweigere, die Kirche darum nach Augustin aufhören dürfe, in bezug auf die die terrena felicitas angehenden Dinge dem Staate willfährig zu sein. — [3]) l. c. S. 142. Auch meint er, der Staat könne nach Augustin seinen „relativen" Zweck „nur dann realisieren, wenn er jener (der Kirche) sich dienstbar mache". S. 144. Dabei sieht sich Reuter genötigt, anzuerkennen, daß die Anschauungen Augustins, konsequent festgehalten, zum Aufbau einer Theorie hätten anleiten müssen, welche das Korrelatverhältnis beider Größen forderte und zeichnete. Er findet sogar dieses Korrelatverhältnis Civ. Dei XIX. 17 von Augustin anerkannt, findet diese Stelle „merkwürdig", bleibt aber bei seiner Ansicht von der Dienstbarkeit des Staates, weil „unser Autor an bei weitem den meisten Stellen ausschließlich die bekannte Autonomie der Kirche gelehrt habe". (Aber doch nur in religiösen Dingen!)

einen Staat verstanden, „welcher ausschließlich in der Kirche die Quelle und das Ziel seiner Existenz erblickte“.[1]) Eucken entdeckt bereits einen „leidenschaftlichen Haß“ Augustins, eine so schroffe Abweisung des (nichtchristlichen) Staates, wie die Geschichte sie kaum sonst bietet.[2]) Auf die Spitze getrieben erscheint alles bei Sommerlad, der geradezu behauptet: „Einzig und allein die staatliche Gesellschaft gewinnt für den großen Kirchenlehrer Berechtigung, die sich unbedingt und unbeschränkt (!) in den Dienst der Gemeinde Gottes, der Kirche, und ihres Organs, des Klerus (!), begibt.“[3]). Danach ist es eigentlich Kolde hoch anzurechnen, wenn er, obwohl im Widerspruch mit sich selbst, gegenüber Gierke, Eucken und Sommerlad wohl in Anlehnung an Reuter den heiligen Augustin „vielleicht in dem Sinne als Anhänger eines Zukunftsstaates“ gelten lassen will, „daß Kirche und Staat gemeinsam die Forderungen der christlichen Lehre in Sitte und Leben der Völker zur Erscheinung bringen sollen“.[4])

Was sollen wir zu dieser so hartnäckig festgehaltenen und immer schärfer ausgesprochenen Meinung sagen? Zunächst stellen wir fest, daß man ebenso einseitig sagen könnte, Augustin mache die Kirche zur Dienerin des Staates. Er unterstellt ja sogar das Kirchengut den allgemeinen Rechtsverhältnissen, welche durch die leges imperatorum für das Privateigentum festgesetzt sind, ohne zwischen christlichen und nichtchristlichen, kirchenfreundlichen und kirchenfeindlichen Imperatoren zu unterscheiden. (ep. 93. Goldbacher II. S. 493. Vgl. Reuter l. c. S. 382. In Joann. evang. cap. I. tract. VI.) Doch wir hüten uns vor Einseitigkeit und fragen lieber, warum denn Augustinus auch dem kirchenfeindlichen Staate Be-

[1]) l. c. S. 124 ff. Anm. jedoch gesteht er zu, daß Augustin daneben (?) freilich die gesellige Naturanlage als Ursache der bürgerlichen Gesellschaft anerkenne. — [2]) l. c. S. 289. Die Meinung ist nur verständlich aus einer Verwechselung des Staates der civitas terrena mit letzterer selbst. — [3]) l. c. S. 137. Man kann die Vermutung nicht mehr unterdrücken, daß der Verfasser die civitas Dei Augustins, wenigstens im Zusammenhange, nicht gelesen habe. Wenn er S. 138 sagt, „die Kirche gibt dem Untertan der rein weltlichen Gewalt eine doppelte Direktive: Gehorsam nur dem Staat, der sich in den Dienst der Kirche stellt, Ungehorsam aber gegenüber allen antikirchlichen Verordnungen weltlicher Macht“, so könnte man letztere „Direktive“ Civ. Dei XIX. 17 ausgesprochen finden; die erstere aber ist eine offenbar falsche Schlußfolgerung Sommerlads aus der zweiten. Die „Fragestellung“: „welche Berechtigung hat neben und in der Kirche der Staat“ (S. 136), findet sich bei Augustin nicht. — [4]) *Kolde*, S. 18.

rechtigung und Anerkennung zugestehen, sowie die Pflicht des Gehorsams in allen von der Religion erlaubten Dingen ihm gegenüber aufrecht erhalten kann. Wir sahen schon oben, daß auch eine forma civitatis terrenae, insofern sie Staat ist, etwas Gutes, wenn auch natürlich Gutes darstellt, daß ihr Hauptzweck, die pax terrena, ebenfalls ein Gut ist, welches die Kirche sogar notwendig braucht, daß endlich dieses Gut vom Staate, wenn er überhaupt diesen Namen noch verdienen soll, mit natürlich guten Mitteln, der justitia naturalis und anderen Tugenden seiner Bürger, erstrebt wird. Alle diese natürlichen Güter und Bestrebungen widersprechen aber nicht dem Zweck der Kirche. Ihre Mitglieder können an denselben also teilnehmen, brauchen und können sie gar nicht verwerfen, sondern sie verleihen ihnen durch den übernatürlichen Zweck, den sie außer dem natürlichen dabei im Auge haben, für ihre Person einen über diese Erde hinaus reichenden Wert. „Idcirco rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. (C. D. XIX. 17.) Nur bei sittlich unerlaubten Dingen, bei denen jener übernatürliche Zweck nicht festgehalten werden kann, können auch die Christen nicht mitwirken, z. B. beim Götterkult. Bei solchen Handlungen fehlt dann aber auch die natürliche Gutheit; denn omne vitium naturae nocet ac per hoc contra naturam est. (Civ. Dei XII. 1. S. 513.) Es entspricht dann also auch nicht mehr dem Interesse und der Aufgabe des Staates, bei derartigen Dingen mitzuwirken.

Jetzt verstehen wir erst recht, warum Augustin es auch für die zeitlichen Angelegenheiten, also für die eigentlichen Aufgaben des Staates am besten erachtet, wenn der Staat sich nach den christlichen Sittengesetzen richtet. Er bleibt dann vor Fehlgriffen bewahrt, da jene mit unfehlbarer Gewißheit von der Kirche fortwährend verkündet werden. Aber macht damit Augustin nicht den Staat zum Diener der Kirche? Dorner und Reuter behaupten dies, und Dorner versteigt sich dabei zu dem ungeheuerlichen Satz: „Denn die terrena felicitas zu pflegen, ist er (der Staat) sittlich nur berechtigt, wenn er dieselbe in den Dienst des wahren Gottes, also der Gott auf Erden vertretenden Kirche, stellt.“ Die letztere Schlußfolgerung ist doch offenbar falsch, ganz abgesehen davon, daß auch der erste Gedanke von der sittlichen Berechtigung des Staates, die terrena felicitas ohne Rücksicht auf Gott zu pflegen, nicht augustinisch ist. Wenn ich mich bei meinem Handeln im eigenen Interesse nach jemandes guten Ratschlägen richte, stelle

ich doch damit noch nicht mein ganzes Handeln in den Dienst des Ratgebers. Nach bestimmten Grundsätzen muß doch nun einmal auch der Staat seine Aufgabe zu lösen suchen. Richtet er sich dabei nicht nach den christlichen Sittenvorschriften, wie sie in ihren grundlegenden Normen von der Kirche verkündet werden, so muß er sich eben nach anderen Grundsätzen richten, wie sie etwa von einer Philosophenschule aufgestellt werden. Civ. Dei XIX, 17: Verum quia terrena civitas habuit quosdam suos sapientes, quos divina improbat disciplina, qui . . .: factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes (caelestis civitas) . . . Man wird doch nun aber nicht behaupten können, daß damit der Staat die terrena felicitas in den Dienst dieser Philosophenschule stelle. Mehr, als daß der Staat seine Aufgabe nach der allgemeinen Richtschnur des christlichen Sittengesetzes, welches die Kirche verkündet, zu lösen versuchen solle, verlangt Augustin nicht, wenn er sagt, daß auch das Staatsleben seine Beziehung auf Gott und das ewige Ziel haben solle. Es ist deshalb auch von Reuter zu viel geschlossen, wenn er sagt: Nicht weil dieses oder jenes von dem Staate dekretiert wird, ist es echtes Recht, für uns verpflichtend, sondern nur sofern es von der Kirche als mit der christlichen Wahrheit übereinstimmend genehmigt wird. Das hat Augustin nirgends gesagt oder zu denken nahegelegt, daß der Staat gleichsam für jede seiner Anordnungen das Plazet der Kirche einzuholen habe. Reuter beruft sich für seine Ansicht auf ep. 105 und 85. Aber hier handelt es sich um eine religiöse Gesetzgebung gegen die Donatisten. Das darf man doch nicht verallgemeinern, sonst kommt man eben wie Reuter trotz aller Vorsicht zu dem der Lehre des heiligen Augustinus fremden Satze, der Staat könne seinen Zweck nur dann realisieren, wenn er sich der Kirche dienstbar mache. Folgerichtig kommt man dann tatsächlich zu den Übertreibungen Sommerlads.

Wenn der Staat allerdings Religionsgesetze erläßt, dann soll dies im Einvernehmen mit der Kirche geschehen, welcher die Fürsorge für die Religion in erster Linie und unmittelbar zukommt.

Zunächst stellen wir fest, daß es falsch ist zu sagen, die Sorge für das ewige Heil und die geistigen Güter (!) der Menschheit komme nach Augustins Ansicht allein der Kirche zu.[1]) An den befreundeten Prokonsul Macedonius schreibt der Bischof von Hippo:[2]) . . . si quaelibet, inquam, administratio tua illis, quos commemoravi,

[1]) *Kolde*, S. 15. — [2]) ep. 155. *Goldb.* III. S. 440.

instructa virtutibus, hoc intentionis fine determinatur, ut homines secundum carnem nullas iniquas molestias patiantur, nec ad te existimas pertinere, quo istam quietem, quam praestare niteris, referant, id est, ut verbis non ambiam, quomodo deum verum, ubi est quietae vitae omnis fructus, colant, nihil tibi prodest ad vitam vere beatam tantus labor. Der König hat nicht bloß als Privatmann sondern auch in seinem Königsamte Gott zu dienen, leges iusta praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo.[1]) In dieser Gesetzgebung dient er Gott, wenn er den wahren Glauben bei seinen Untertanen schützt und fördert,[2]) die gegen den wahren Glauben aber sich erhebende Häresie durch Zwangsmittel bekämpft.

Welches aber der wahre Glaube ist, kann nicht der Staat feststellen. Die Kirche verkündet ihn mit unfehlbarer Autorität. Ihr steht die Jurisdiktion in geistlichen Dingen zu,[3]) und die Fürsorge des Staates für den wahren Glauben wird dann darin bestehen, daß er mit seiner Gesetzgebung und seinen Machtmitteln die Kirche in ihrer Aufgabe unterstützt.[4]).

Dabei handelt der Staat ebenso in seinem eigenen Interesse, wie wenn er die Sittlichkeit aufrecht erhält.[5]) Es ist dies zugleich jene väterliche Fürsorge, welche nicht bloß das zeitliche, sondern auch das ewige Heil der Untergebenen im Auge hat.[6]) In dieser Fürsorge ist der König mit göttlicher Autorität umgeben, so daß Ungehorsam gegen seine Gesetze schwere Verantwortung vor Gott nach sich zieht.[7]) Er hat diese Autorität unmittelbar von Gott,[8]) nicht von der Kirche, aber er handelt nicht mehr kraft göttlicher Autorität, wenn seine Gesetzgebung der von der Kirche verkündeten Wahrheit widerspricht.[9]) Sein Vorgehen in geistlichen Angelegenheiten soll im Einvernehmen mit der Kirche geschehen.[10])

Daraus ergibt sich: Christlicher Staat und Kirche stehen in einem Freundschaftsverhältnis zu einander. Beide Größen fördern sich gegenseitig in ihren Aufgaben und dienen damit auch sich selbst. Einen Widerstreit der Interessen gibt es in Wirklichkeit nicht. An die Möglichkeit eines Zwistes scheint aber Augustin in

[1]) ep. 185. Paris. tom. II. 651 B. — [2]) ep. 185. 204. — [3]) ep. 93. *Goldbacher* II. S. 458. ep. 43. — [4]) ep. 185. — [5]) ep. 138. ep. 185. ep. 204. — [6]) ep. 93 „huiusmodi paterna diligentia". Civ. Dei XIX. 14. — [7]) ep. 105. *Goldbacher* II. S. 599. — [8]) ep. 93. S. 464. Non est tamen potestas nisi a deo. — [9]) ep. 105. — [10]) ep. 133 an den Tribunen Marcellinus: . . si non audis amicum petentem audi episcopum consulentem, quamvis, quoniam Christiano loquar, maxime in tali causa non arroganter dixerim, audire te episcopum convenit iubentem. Auch ep. 134.

der interessanten Stelle Civ. Dei XV. 5 gedacht zu haben: boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt. Proficientes autem nondumque perfecti ita possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semetipsum . . . concupiscentia igitur spiritalis contra alterius potest pugnare carnalem vel concupiscentia carnalis contra alterius spiritalem. An der Unvollkommenheit der Vertreter einer der beiden Gewalten kann es also nur liegen, wenn ein Streit entsteht. Augustin begrüßt es als eine Fügung Gottes, wenn der Kirche staatliche Machtmittel bei Erfüllung ihrer Aufgabe zu Gebote gestellt werden. „Quia, sicut apostolus dicit, non est potestas nisi a Deo, procul dubio, cum per vos sincerissimos catholicae matris filios eidem subvenitur, auxilium nostrum in nomine domini est, qui fecit coelum et terram. (ep. 100.) Er hat auch selbst an den Minister Olympius geschrieben um Aufrechterhaltung der kaiserlichen Gesetze gegen Heiden und Häretiker.[1]) Man hat ihm wegen seines Eintretens für den Glaubenszwang schwere, oft übertriebene Vorwürfe gemacht.[2]) Für die vorliegende Arbeit kommt eine eingehendere Behandlung dieses Punktes nicht in Betracht.[3]) Nur so viel möge hervorgehoben werden, daß nach Augustin der staatliche Zwang nicht die Gewissensfreiheit vernichten, sondern den Anstoß dazu geben soll, sich frei von irdischen Rücksichten und geistigen Hemmungen für die Wahrheit zu entscheiden.[4]) Man wird hierzu eine andere Stellung annehmen, wenn man, wie Augustin und seine Zeitgenossen, auch seine Gegner, an die Wirklichkeit einer objektiven allgemein verpflichtenden religiösen Wahrheit glaubt oder die Religion als eine bloße Erscheinung persönlichen Innenlebens auffaßt. Das Bedenkliche in den Grundsätzen des heiligen Augustinus bleibt freilich, daß zur Heuchelei gezwungen werden kann, sowie daß Unschuldige hart behandelt werden können, d. h. solche, denen die Erkenntnis der Wahrheit nun einmal nicht leicht, ja fast unmöglich ist. Augustin will beides nicht. Der Zwang soll wie bei der Erziehung aus Liebe geschehen und mit Liebe begleitet sein. Darum dringt er ja auch

[1]) ep. 97. — [2]) So namentlich Eucken, der ihn als „Hauptverfechter der Glaubensverfolgungen, der Ketzerprozesse, der Inquisition“ bezeichnet. Man darf doch den Bischof von Hippo nicht verantwortlich für alle bedenklichen Erscheinungen machen, für die man sich auf ihn glaubte berufen zu können. — [3]) Vgl. hierzu: *Romeis,* Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heiligen Augustin. S. 122 ff. — [4]) ep. 93. Durch den Zwang wurden überwunden Menschenfurcht, Gewohnheit, Schmähsucht, Gleichgültigkeit, Trägheit.

wiederholt so ernst darauf, daß die Zwangsmaßregeln im Sinne der Bischöfe ausgeführt werden. Er ist wahrhaftig kein gehässiger Ketzerverfolger, sondern von liebreicher Fürsorge für das ewige Heil der Verirrten erfüllt.

Die Bedeutung der Lehre des heiligen Augustinus über den Staat. Schluß.

Reuter schreibt einmal: „Ohne Verständnis des Christentums ist auch das Verständnis seiner geschichtlichen Entwickelung durchaus unmöglich; jenes Verständnis kann sich aber nur ergeben dem, der persönlich darin steht, in dem christlichen Leben. Für den draußen Stehenden verzerrt sich die Geschichte der christlichen Kirche notwendig zur ekelhaften widerwärtigen Karrikatur. Was sie eigentlich bewegt, ist für sein Auge gar nicht erkennbar; er kann darin nichts anderes entdecken als ein Getriebe der schlechtesten Leidenschaften und des blindesten Wahnes. Nur ein Christ, der es von ganzem Herzen ist, kann eine Kirchengeschichte schreiben“.

Man wird an diese Worte lebhaft erinnert bei der Beobachtung, mit welcher Verständnislosigkeit so manche den Staatslehren des Bischofs von Hippo gegenüberstehen. Seitdem die Reformation das Übernatürliche und das Natürliche getrennt hat, versteht man schließlich gar nicht mehr die katholische Denkweise über das Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen, über die Einheit, welche zwischen Natur und Übernatur in christlicher Auffassung besteht, und welche in der Person des Welterlösers erkennbar geworden ist.[1]) So kann es kommen, daß man dem heiligen Augustinus die „eigentümliche Verschmelzung des Ewigen und Unsichtbaren mit dem Zeitlichen und Sichtbaren“ geradezu zum Vorwurf macht und ihn schließlich „aus Widersprüchen wie zusammengesetzt“ findet.

Das scharf absprechende Urteil, welches Felix Dahn[2]) über Augustins Staatslehre fällt, indem er sagt, sie sei „logisch falsch, sittlich krankhaft, politisch verderbt, mit den Pflichten gegen den Staat unvereinbar“, beruht auf der nämlichen Verkennung der christlichen Auffassung von Natur und Übernatur. Es beruht auf der Voraussetzung, daß Natur und Übernatur Gegensätze bilden, der Staat mit seiner „mannhaft weltlichen“ Moral die „geistliche“

[1]) Vgl. *Denifle-Weiß,* Luther und Luthertum II. Mainz 1909. S. 316 f. — [2]) „Könige der Germanen“. 11. S. 209.

Moral der Kirche nicht annehmen könne, und folgerichtig Anhänglichkeit an die Kirche mit Treue gegen den Staat sich nicht vereinbaren lasse. In letzter Linie ist die Grundlage für solche Denkweise das antike Staatsideal.

Die Bedeutung der Staatslehre Augustins liegt aber gerade darin, daß er das antike Staatsideal, nach welchem der höchste, ja einzige Zweck des Menschen der Staatszweck ist,[1]) entschieden ablehnt. Er stellt dafür ein neues Staatsideal, das christliche, auf, welches verlangt, daß der Staat Hand in Hand mit der Kirche dem einzelnen in Erreichung seines Endzweckes, seiner ewigen Vollendung, behilflich sei. Steht dort der Staat im Mittelpunkt des Denkens, so hier der Mensch, die Persönlichkeit und ihr Ziel: Gott. Insofern möchte man es bedauern, daß Augustin bei der Forderung und Verteidigung des staatlichen Glaubenszwanges nicht immer die Möglichkeit einer Deutung ausgeschlossen hat, welche ein Zurückgehen auf das antike Staatsideal in sich schließen würde.

Die Ablehnung des antiken Staatsideals war übrigens in dem Augenblick gegeben, da der Satz ausgesprochen wurde: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Wie wenig staatsfeindlich trotzdem das Christentum ist, das hat Augustinus gezeigt, indem er ein neues Staatsideal aufstellte, welches das christliche Sittengesetz zum ersten Staatsgrundsatz macht.

Die Staatslehre Augustins hat für die Folgezeit eine große Bedeutung gehabt. Es dürfte interessant sein, aufzuzeigen, welchen Einfluß seine Ideen auf Karl den Großen ausgeübt haben. Die Beurteilung Karls und seines Kaisertums muß eine andere werden, wenn in ihm und seinem Werke die Wirksamkeit augustinischer Gedanken erkannt wird, als wenn seine Maßnahmen nach modernen Anschauungen erklärt werden.

In einer Zeit, wo die ganze menschliche Gesellschaft wankte, zeichnete der große Kirchenlehrer die Grundlinien für einen neuen Aufbau derselben. Seine Lehren wurden von der Kirche wohlbeachtet und die Verwirklichung seines Staatsideals angestrebt. Aber wahre Ideale werden von den Menschen meistens bloß angestrebt, selten erreicht. Auch die Verwirklichung des augustinischen Staatsideals ist auf die Dauer nicht gelungen. Sie scheiterte an dem, was der heilige Augustinus die concupiscentia carnis adversus spiritum nennt, an der Schwäche der Menschen.

[1]) *Weiß,* Apologie des Christentums III. S. 430 f. Freiburg 1897.


BIBLIOTEKA ... WROCŁAWIU

Inhalt.

Lebenslauf.

Ich, Bruno Seidel, Sohn des † Regierungs-Sekretärs Franz Seidel und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Reiß, bin am 23. Dezember 1876 in Neiße geboren. Vom Jahre 1883 bis 1887 besuchte ich eine Volksschule in Breslau, von 1887 bis 1896 das Johannes-Gymnasium daselbst. Darauf studierte ich sieben Semester an der Universität Breslau und hörte während dieser Zeit Vorlesungen bei den Herren Professoren der Theologie:

Laemmer, † Scholz, König, Sdralek, Schäfer, † Krawutzcky, Pohle, Commer, Nürnberger und bei dem Herrn Professor der Philosophie *Baeumker*.

Nach Empfang der Priesterweihe am 23. Juni 1900 war ich als Kaplan in Kamnig und Deutsch-Leippe tätig, dann als Kreisvikar und Administrator in Bunzlau, Schwiebus, Schmottseiffen, Neusalz, Ullersdorf und Mönchmotschelnitz, Kreis Wohlau, wo ich am 10. Dezember 1907 als Pfarrer investiert wurde. Nachdem ich schon am 15. November 1906 die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen bestanden hatte, wurde ich am 1. Mai 1909 mit der kommissarischen Verwaltung einer Religions- und Oberlehrerstelle am Kgl. Gymnasium zu Königshütte betraut.

Den Herren Professoren *Laemmer* und *Sdralek,* deren kirchenhistorischem Seminar anzugehören ich die Ehre hatte, bin ich für Anregung, Leitung und Förderung der Studien, welche zu vorliegender Arbeit geführt haben, ganz besonderen Dank schuldig.